

博士学位請求論文
指導教員 森山清徹教授

種子説の研究

—— 説一切有部から瑜伽行派に至る種子(bija)の変遷 ——

佛教大学大学院文学研究科仏教学専攻
近藤伸介

緒論

本論は「種子 (bija)」という概念を取り上げ、説一切有部 (Sarvāsti-vādin) (以下、有部と略)、経量部 (Sautrāntika)、瑜伽行派 (Yogācāra) と辿りながら、種子が唯識思想 (vijñapti-mātratā) の中心をなす概念へと形成されていった変遷について考察することを目的とする。すなわち『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下、『婆沙論』と略)における有部の種子説、『阿毘達磨俱舍論 (Abhidharma-kośa-bhāṣya)』(以下、『俱舍論』と略)における経量部の種子説、『瑜伽師地論 (Yogācāra-bhūmi)』(以下、『瑜伽論』と略)『摂大乘論 (Mahāyāna-saṃgraha)』『成唯識論』における瑜伽行派の種子説と辿って行くことで、唯識の中心的概念である種子がどのように形成され、またその意味がどう変遷していったのかを考察し、明らかにすることが本論の目的である。

本論は以下の六章から構成される。

第一章 説一切有部から瑜伽行派に至る異熟 (vipāka) の変遷

第二章 『摂大乘論』における種子の六義

第三章 『阿毘達磨大毘婆沙論』における説一切有部の種子説

第四章 『阿毘達磨俱舍論』における経量部の種子説

第五章 『瑜伽師地論』における因の七相

第六章 瑜伽行派における因果同時説の確立

第一章では、「異熟 (vipāka)」という概念を取り上げ、その意味の変遷について考察する。異熟は、有部・経量部・瑜伽行派のいずれにおいても語られる重要な概念であるが、その意味するところは各々異なっている。そこで、その意味の相違を明らかにすることにより、有部・経量部・瑜伽行派のそれぞれの因果論の特徴を浮き彫りにしてみたい。本論の主題は種子であるが、種子の変遷は因果論の変遷と軌を一にする。よって、種子について論じる前に、まず異熟という視点から有部から経量部を経て瑜伽行派に至る過程を辿り、これら三者の因果論の変遷の全体像を描いてみたい。

第二章では、アサンガ (Asaṅga 無着・無著) の『摂大乘論』における「種子の六義」について考察する。これは種子を六つの特徴によって定義したもので、唯識における種子の定義の集大成と言えるものである。ここでは「種子の六義」を、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu 世親) とアスヴァバーヴァ (Asvabhāva 無性) による注釈、作者不明の『秘

義分別撰疏 (*Don gsang ba rnam par phye ba bsdus te bshad pa / Vivṛta-guhyārtha-piṇḍa-vyākhyā*)』、及びダルマパーラ (Dharmapāla 法護) の『成唯識論』に基づいて読み解き、六義の各々の意味するところを明確にしていく。この章で種子説の到達点と言える「種子の六義」について考察するのは、次章以降に有部・経量部・瑜伽行派の種子説と辿っていく際、それぞれの種子説の特徴を明らかにするための比較基準として、これを用いるためである。

第三章では、『婆沙論』に見られる種子についての記述を「種子の六義」と比較しながら考察し、有部の種子説の特徴を明らかにする。その際、このテーマを扱った先行研究である西義雄氏の論文を批判的に検証する形で進めていく。ここで有部と瑜伽行派の種子説の相違点を明らかにすることで、本論で論じる種子説の変遷の出発点と到達点を明確に示したい。

第四章では、『俱舍論』に見られる経量部の種子説について考察する。経量部の種子説の特徴である現在有体・過未無体説、相続の特殊な変化 (*saṃtati-pariṇāma-viśeṣa*)、色心互熏説などについて、ヤショーミトラ (Yaśomitra 称友) やスティラマティ (Sthiramati 安慧) の注釈とともに考察していく。それにより、経量部の種子説の特徴について明らかにするとともに、その種子説が有部と瑜伽行派の種子説の間において果たした役割についても考えてみたい。

第五章では、『瑜伽論』本地分の有尋有伺等地 (*Savitarkādi-bhūmi*) に見られる「因の七相」について考察する。これは、瑜伽行派の論書における因の最初の定義であり、因となるものが持つべき七つの性質について述べたものである。この章では、これを基と釈迦倫による注釈、及びチベット訳のみ現存する作者不明の注釈『瑜伽行地解説 (*Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par bshad pa / Yogacaryā-bhūmi-vyākhyā*)』とともに読み解いていく。またその際、「種子の六義」と比較することで、「因の七相」が唯識の因の概念としてのどの程度完成されていたのかも検討する。それにより、初期の瑜伽行派における因の姿を明らかにしてみたい。

第六章では、前章で取り上げた「因の七相」と『瑜伽行地解説』の記述に基づき、瑜伽行派において因果同時説が確立された経緯について考察する。これらの記述を丹念に見ていくと、アーラヤ識の種子とその果である現行識が同刹那に共存するという、瑜伽行派独自の因果同時説は、『瑜伽論』有尋有伺等地的のオリジナル・テキストが書かれた段階では成立しておらず、そこでは経量部的な因果異時説が採用されていたと推察される。おそらく

その後、アサンガが「種子の六義」において種子の果俱有を主張したことで、瑜伽行派内に次第に因果同時説が広まっていったと考えられる。こうした瑜伽行派における因果同時説の確立の経緯について、この章では考えてみたい。

以上の六章によって、本論は有部・経量部・瑜伽行派の各々の種子説について考察し、また有部から経量部を経て瑜伽行派へと至る種子説の変遷について論じる。

目次

緒論	1
目次	4
略号表	7
第一章 説一切有部から瑜伽行派に至る異熟 (vipāka) の変遷	
I 「異熟 (vipāka)」について論じる意義	9
II 『婆沙論』における異熟因	9
III 『俱舍論』における異熟因	13
IV 相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa) と異熟	15
V 瑜伽行派における異熟	20
VI 第一章のまとめ	25
第二章 『摂大乘論』における種子の六義	
I 種子の六義とは	31
II 六義の一、刹那存在 (skad cig pa)	32
III 六義の二、果俱有 (lhan cig 'byung ba)	34
IV 六義の三、恒随轉 (rgyun chags 'byung ba)	42
V 六義の四、性決定 (nges pa)	46
VI 六義の五、待衆縁 (rkyen la ltos pa)	48
VII 六義の六、引自果 (rang gi 'bras bus bsgrubs pa)	49
VIII 第二章のまとめ	52
第三章 『阿毘達磨大毘婆沙論』における説一切有部の種子説	
I 有部における種子の意義	61
II 有部における刹那滅の意味	64

III	有部における因と果の関係	68
IV	性決定、待衆縁、及び引自果について	73
V	第三章のまとめ	77
第四章 『阿毘達磨俱舍論』における経量部の種子説		
I	経量部の種子説を論じる際の困難	82
II	名色であり能力である種子	83
III	相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa) について	90
IV	熏習の所依としての色心、あるいは色心の相続	97
V	滅尽定における例外的熏習、色心互熏説	100
VI	第四章のまとめ	112
第五章 『瑜伽師地論』における因の七相		
I	因の七相とは	124
II	七相の一、無常が因である	124
III	七相の二、他性の因となり、また後の自性の因となる	128
IV	七相の三、已生未滅が因となる	130
V	七相の四、余縁を得て因となる	132
VI	七相の五、変異を成じて因となる	133
VII	七相の六、功能と相応して因となる	136
VIII	七相の七、相称相順して因となる	137
IX	第五章のまとめ	139
第六章 瑜伽行派における因果同時説の確立		
I	瑜伽行派における因果同時説	143
II	『瑜伽論』の「因の七相」をめぐる二つのテキスト	144
III	『解説』に見る因の時相に関する諸説	146
IV	瑜伽行派内に存在する二つの因果論	149
V	第六章のまとめ	151

結論	154
参考文献	157

略号表

YBh : *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, edited by V.Bhattacharya, University of Calcutta, 1957.

AKBh : *Abhidharma kośabhāṣya of Vasubandhu*, edited by P.Pradhan, 1st ed. 1967.

SA : *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, The Work of Yaśomitra*, edited by Unrai Wogihara, 1933.

T : 大正新脩大藏經

D : sDe dge ed. (チベット大藏經デルゲ版)

P : Peking ed. (チベット大藏經北京版)

なお、本論におけるチベット訳については、sDe dge ed.は Tibetan Tripiṭaka, bstan 'gyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, 1980-1981 を用いたが、以下のものについては台北版西藏大藏經（台北南天書局、1991 年）を用いたので、巻数とともに列挙する。『成業論 (*Las grub pa'i rab tu byed pa / Karma-siddhi-prakaraṇa*)』(第 40 巻)、『成業論釈 (*Las grub pa'i bshad pa / Karma-siddhi-ṭikā*)』(第 41 巻)、『阿毘達磨俱舍論 (*Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa / Abhidharma-kośa-bhāṣya*)』(第 41 巻)、『阿毘達磨俱舍論疏相隨順 (*Chos mngon pa'i mdsod kyi 'grel bshad mtsan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba / Abhidharma-kośa-ṭikā-lakṣanānusāriṇi-nāma*)』(第 42 巻)、『阿毘達磨俱舍論疏真実義 (*Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba / Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭikā Tattvārtha-nāma*)』(第 52・53 巻)。また、Peking ed.は影印西藏大藏經（大谷大学監修、西藏大藏經研究者編集、昭和 32 年）を用いた。

『婆沙論』 : 『阿毘達磨大毘婆沙論 (*Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra*)』

『俱舍論』 : 『阿毘達磨俱舍論 (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*)』

『称友釈』 : 『阿毘達磨俱舍論註明瞭義 (*Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā*)』

『安慧釈』 : 『阿毘達磨俱舍論疏真実義 (*Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba / Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭikā Tattvārtha-nāma*)』

『瑜伽論』：『瑜伽師地論（*Yogācāra-bhūmi*）』

『基釈』：『瑜伽師地論略纂』

『遁倫釈』：『瑜伽論記』

『解説』：『瑜伽行地解説（*Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par bshad pa /*
Yogacaryā-bhūmi-vyākhyā）』

『世親釈』：『撰大乘註（*Theg pa chen po bsdus pa'i 'grel pa /*
Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya）』

『無性釈』：『撰大乘会釈（*Theg pa chen po bsdus pa'i bshad sbyar /*
Mahāyāna-saṃgrahopanibandhana）』

『秘義釈』：『秘義分別撰疏（*Don gsang ba rnam par phye ba bsdus te bshad pa /*
Vivṛta-guhyārtha-piṇḍa-vyākhyā）』

『述記』：『成唯識論述記』

第一章 説一切有部から瑜伽行派に至る異熟 (vipāka) の変遷

I 「異熟 (vipāka)」について論じる意義

本章では「異熟 (vipāka)」という概念を取り上げ、この概念が説一切有部（以下、有部と略）から瑜伽行派へと展開する過程でどのように変遷していったのかについて考察する。具体的には、有部が六因の一つに挙げた異熟因 (vipāka-hetu) から始めて、経量部の「相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」による異熟、さらには瑜伽行派のアーヤ識に基づく異熟と辿りながら、異熟という概念の意味の変遷について考察する。

最初にこのテーマを取り上げたのは、異熟という概念が有部・経量部・瑜伽行派の因果論に共通して見られるということに加え、それぞれの部派によってその意味するところが異なることから、この三者の因果論の変遷の全体像を浮き彫りにするのに格好のテーマであると考えたからである。本論の主題は有部から瑜伽行派に至る種子の変遷について論じることであるが、種子の変遷は因果論の変遷と軌を一にする。よって、種子について論じる前に、異熟の意味する内容を有部から瑜伽行派まで順に辿ることで、有部から経量部を経て瑜伽行派へと至る因果論の変遷の全体像を描き出してみたい。

II 『婆沙論』における異熟因

それではまず有部における異熟から始めてみたい。有部では因果関係を形成する概念として六因四縁五果が説かれている。その六因の一つに異熟因があり、五果の一つに異熟果があり、この両者が異熟因-異熟果の因果関係を形成するとされる。そこでまず『阿毘達磨大毘婆沙論 (Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra)』(以下、『婆沙論』と略) から、異熟因に関する記述を見ていく。

[1] 云何異熟因。謂一切不善及善有漏法。(T27. 80a20-21)

云何が異熟因なるや。謂はく、一切の不善及び善の有漏法なり。

[2] 無記法無異熟果。由如是等種種因縁、唯諸不善善有漏法是異熟因。(T27. 99a13-14)

無記法に異熟果無し。是くの如き等の種種の因縁に由りて、唯だ諸の不善と善の有漏法のみが是れ異熟因なり。

これらによると、有部において異熟因となるものは、有漏の不善法と善法であり、無記法と無漏法は異熟因にならないという。その理由については、次のように述べられる。

[3] 若業有果、彼業皆有異熟耶。答諸業有異熟、彼業皆有果。應知此業或由五果、或由四果説名有果。或有業有果、彼業無異熟。謂無記業無漏業。應知此業或由四果、或由三果説名有果。然無異熟不堅實故、無愛潤故。若業無果、彼業皆無異熟耶。答無有業無果。謂一切業或由五果、或由四果、或由三果説有果故。或有業無異熟。謂無記業無漏業。如前説。(T27. 630c7-16)

若し業にして有果なれば、彼の業は皆、有異熟なるや。答ふ、諸業にして有異熟なれば、彼の業は皆、有果なり。応に知るべし、此の業は或いは五果に由り、或いは四果に由りて有果と名づくと言ふ。或いは有る業は有果なるも、彼の業は無異熟なり。謂はく、無記業と無漏業なり。応に知るべし、此の業は或いは四果に由り、或いは三果に由りて有果と名づくと言ふ。然も無異熟なるは堅実ならざるが故と、愛潤無きが故なり。若し業にして無果なれば、彼の業は皆、無異熟なるや。答ふ、業にして無果なるもの有ること無し。謂はく、一切の業は或いは五果に由り、或いは四果に由り、或いは三果に由りて有果と言ふが故なり。或いは有る業は無異熟なり。謂はく、無記業と無漏業なり。前に説くが如し。

これによれば、業に無果であるものはなく、一切の業は果を有するという。また、無記の業(=法)は堅実でないがために、無漏の業(=法)は愛潤がないために無異熟、つまり異熟することがないという。よって、無記と無漏の業は果を生じるけれども、異熟することはないことになる。これより、果を生じることと異熟することは別であり、異熟するためには業が堅実であり、かつ愛潤がなければならないことになる。一方、異熟を有する業は皆、果を有すると述べられており、異熟は必ず果を生むものとされている。それではこの異熟とは何であろうか。

[4] 熟有二種。一者同類、二者異類。同類熟者、即等流果。謂善生善、不善生不善、無記生無記。異類熟者、即異熟果。謂善不善生無記果。此無記果從善不善異類因生故名異熟。(T27. 98b5-10)

熟に二種有り。一は同類、二は異類なり。同類に熟すとは、即ち等流果なり。謂はく、善は善を生じ、不善は不善を生じ、無記は無記を生ず。異類に熟すとは、即ち異熟果なり。謂はく、善・不善が無記の果を生ず。此の無記の果は、善・不善の異類因より生ずるが故に異熟と名づく。

これによれば、果を生じる際の熟には同類と異類の二種があるという。善から善が生じる、あるいは不善から不善が生じる、あるいは無記から無記が生じる場合は同類の熟であり、その果は等流果とされる。一方、善・不善から無記が生じる場合は異類の熟であり、その果は異熟果とされる。同様のことは、次の箇所でも述べられている。

[5] 異熟果者、謂諸不善有漏善法所招異熟。因是善惡、果唯無記、異類而熟故、立異熟名。(T27. 629c7-9)

異熟果とは、謂はく、諸の不善と有漏の善法が招く所の異熟なり。因は是れ善惡なるも、果は唯だ無記のみなりて、異類に熟するが故、異熟の名を立つ。

これによれば、善・不善の因が無記の果へと異なって熟するが故に異熟と呼ばれるという。これらの記述から、有部では、異熟果は必ず無記でなければならない、その因は必ず不善法か有漏の善法でなければならないことが分かる。このことは、次の箇所においても明言されている。

[6] 問異熟因以何爲自性。答一切不善善有漏法。已說自性。所以今當說。問何故名異熟因。異熟是何義。答異類而熟、是異熟義。謂善不善因以無記爲果。果是熟義如前已說。此異熟因定通三世、有異熟果。(T27. 103c11-15)

問ふ、異熟因は何を以て自性と爲すや。答ふ、一切の不善と善の有漏法なり。已に自性を説けり。所以に今當に説くべし。問ふ、何故に異熟因と名づくるや。異熟は是れ何の義なるや。答ふ、異類に熟す、是れ異熟の義なり。謂はく、善・不善の因は無記を

以って果と為す。果は是れ熟の義なること前に已に説けるが如し。此の異熟因は定んで三世に通じ、異熟果を有す。

ここでは異熟の定義として、異類に熟すること、すなわち善・不善の因が無記の果を生じることであると明言されている。さらにここではまた、異熟因が過去・現在・未来の三世に通じて異熟果を有すると述べられている。異熟因 - 異熟果の因果と三世の関係はどうなっているのだろうか。このことについては、次のような記述がある。

[7] 異熟因現在取果、過去與果。一刹那取果、多刹那與果。取多刹那果、與多刹那果。
(T27. 108c11-13)

異熟因は現在に取果し、過去に与果す。一刹那に取果し、多刹那に与果す。多刹那の果を取り、多刹那の果を与ふ。

[8] 復次不善善有漏法、未取未與異熟果名未來、正取未與異熟果名現在、取異熟果已滅名過去。 (T27. 394a13-15)

復た次に、不善と善の有漏法にして、異熟果を未だ取らず未だ与えざるを未来と名づけ、異熟果を正に取るも未だ与えざるを現在と名づけ、異熟果を取りて已に滅するを過去と名づく。

[9] 復次異熟無記法未已酬異熟因名未來、已酬未滅名現在、已酬已滅名過去。
(T27. 394a19-21)

復た次に、異熟無記法にして未だ已に異熟因に酬いざるを未来と名づけ、已に酬いて未だ滅せざるを現在と名づけ、已に酬いて已に滅するを過去と名づく。

[7] から異熟因は過去において与果し、[7] [8] [9] から異熟因は現在において取果することが分かる。すなわち異熟因は過去にあり、異熟果は現在にあり、両者は同時に存在せず、時間的に前後していることが分かる。また、[6] に「異熟因は定んで三世に通じ、異熟果を有す」とあり、[7] に「多刹那の果を取り、多刹那の果を与ふ」とあることから、異熟因は多刹那に渡って異熟果を生じさせることがうかがえる。

また異熟因の体については、次のように述べられている。

[10] 或復有執。諸異熟因要捨自體其果方熟。彼作是説。諸異熟因要入過去方與其果。過去已滅故、無自體。爲止彼執顯異熟因至果熟位猶有實體。或復有執。諸異熟因果若未熟其體恒有、彼果熟已其體便壞。如飲光部。彼作是説。猶如種子芽若未生、其體恒有、芽生便壞、諸異熟因亦復如是。爲止彼執顯異熟因果雖已熟、其體猶有。或復有執。所造善惡無苦樂果。如諸外道。爲止彼執顯善惡業有苦樂果。故作斯論。(T27. 96b2-12)

或いは復た執する有り。諸の異熟因は、要ず自体を捨して其の果、方に熟するなり、と。彼は是の説を作す。諸の異熟因は、要ず過去に入りて、方に其の果を与ふ。過去は已に滅するが故、自体無きなり、と。彼の執を止め、異熟因が果熟の位に至るも猶、実体有ることを顕さんが為なり。或いは復た執する有り。諸の異熟因は、果が若し未だ熟せざれば、其の体恒に有れども、彼の果が熟し已れば、其の体便ち壊す、と。飲光部の如し。彼は是の説を作す。猶種子の芽が若し未だ生ぜざれば、其の体恒に有れども、芽が生ずれば便ち壊するが如く、諸の異熟因も亦復、是くの如し、と。彼の執を止め、異熟因は果が已に熟すと雖も、其の体猶有ることを顕さんが為なり。或いは復た執する有り。所造の善惡に苦樂の果無し、と。諸の外道の如し。彼の執を止め、善惡の業に苦樂の果有ることを顕さんが為なり。故に斯の論を作す。

ここでは、異熟因が異熟果を生じた後の刹那に至っても、なおその体を失うことなく有していること、及び因としての善惡の業に無記である苦樂の果があることの二点が述べられている。このうち、前者については有部特有の思想である三世実有・法体恒有を意味しており、現在有体・過未無体とする経量部・瑜伽行派とは見解を異にする。後者については、いわゆる善因樂果惡因苦果の思想であり、善惡の因から苦樂＝無記という性格の異なる果が生じるというものである。これは善因善果惡因惡果という同類の熟に対して、異熟を説明する際に用いられるものである。しかし同じ性格の故に因と果が結びつくという同類の熟に対して、異熟の場合、いかにして性格の異なる因と果が結びつくのかという点について、有部は明確な説明を与えていない。この点について明確に説明していない所が、有部の異熟説の弱点と言えるのではないだろうか。

Ⅲ 『俱舍論』における異熟因

それでは次に『阿毘達磨俱舍論 (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*)』(以下、『俱舍論』と略)における異熟について見てみたい。『俱舍論』には『婆沙論』の異熟因に関する記述をそのままなぞったような表現が見られる。例えば、異熟因となる法については次のようにある。

[11] vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsravāḥ //54cd //

akuśalāḥ kuśalasāsravāś ca dharmā vipākahetuḥ / vipākadharmatvāt / (AKBh p.89.16-17)

異熟因は不善と善の有漏のみである。(54cd)

異熟因は不善と善の有漏の法である。異熟という性質を有する (vipāka-dharmatva) が故に。

これは、先に引用した『婆沙論』の[1][2]に述べられた内容に一致する。また、無記法と無漏法がなぜ異熟因にならないのかについては、次のようにある。

[12] kasmād avyākṛtā dharmāḥ vipākam na nirvarttayanti / durbalatvāt / pūtibijavat / kasmān nānāsravāḥ / trsnānabhiṣyanditatvāt / anabhiṣyanditasārābījavat / apratisaṃyuktā hi kiṃ pratisaṃyuktam vipākam abhinirvarttayeyuḥ / śeṣās tūbhayavidhatvān nirvarttayanti / sārābhiṣyanditabījavat / (AKBh p.89.17-21)

なぜ無記の諸法は異熟を生じさせないのか。腐敗した種子のように、力が弱いからである。なぜ無漏〔の諸法〕は〔異熟を生じさせ〕ないのか。渴愛で潤わされていないからである。〔それは〕潤わされていない堅実な種子のようである。実に、〔三界と〕繋がられていない〔無記・無漏の諸法〕が、どんな〔三界と〕繋がられた異熟を生じさせるであろうか〔否、生じさせない〕。一方、残りの〔諸法〕は〔有力・有潤という〕二種の性質を有するが故、異熟を生じさせるのである。堅実で潤わされた種子のように。

これは『婆沙論』の[3]に述べられた内容に一致する。さらに異熟因－異熟果と三世の関係については、次のようにある。

[13] ekādhvikasya karmaṇas traiyadhviko vipāko vipacyate / na tu dvaiyadhvikasyāpy

ekādhviko mā bhūd atinyūnaṃ hetoḥ phalam iti / ekam (注1) ekakṣaṇikasya
vahuḥkṣaṇiko na tu viparyayāt / na ca karmanā saha vipāko vipacyate nāpy anantaram
samanantarapratyayākṛṣṭatvāt samanantarakṣaṇasya / pravāhāpekso hi vipākahetuḥ //
(AKBh p.90.16-19)

一世の業には三世の異熟が熟する。しかしまた二世の(注2)〔業に〕一世の〔異熟が熟すること〕はない。因に対して果が非常に不足することがあってはならない。同様に、一刹那の〔業には〕多刹那の〔果がある〕。〔多刹那の業に一刹那の果があるという〕逆はないからである。また、異熟(=果)が業(=因)と共に熟することはない、等無間の刹那は等無間縁(samanantara-pratyaya)によって引かれるので〔異熟果が因の〕無間に〔熟すること〕もない。なぜなら〔相続の〕流れに依って異熟因はあるので〔異熟果は相続を経て熟するのである〕。

ここでは果が因より不足することはないとして、『婆沙論』の〔6〕と同様、一世の業である異熟因が三世に通じて異熟すると述べられている。さらに異熟においては、果が因と同時に生じることも、あるいは因の無間、つまり因の次刹那に生じることもないとして、異熟因は少なくとも二刹那以上の相続を経て果を生じるとされている。『婆沙論』の〔7〕～〔9〕でも、異熟因―異熟果においては、因が過去、果が現在というように因果異時とされていたが、ここではより踏み込んでそのことが述べられている。

以上のような『婆沙論』と一致する諸説は、有部の異熟に関する諸説をヴァスバンドゥ(Vasubandhu 世親)が『俱舍論』において整理し、改めて述べたものであろう。

IV 相続の特殊な変化(samṛtati-pariṇāma-viśeṣa)と異熟

『俱舍論』には、上記のような『婆沙論』の記述に忠実に述べた箇所がある一方、『婆沙論』にはない、独自の言葉で説明している箇所も少なからず存在する。それらの箇所ですべて述べられている諸説は、作者であるヴァスバンドゥ個人の見解か、あるいは有部以外の他の部派の見解と考えられる。そして『俱舍論』に登場する様々な部派の中でも特に重要なのは経量部である。その名前は『俱舍論』に頻繁に登場し、またその説はほとんどの場合、重大な問題が論じられる際に正当な説として述べられている。例えば根品に、異熟が意味

する内容についての、次のような問答がある。

[14] katham idaṃ vijñātavyaṃ vipākasya hetur vipākahetur āhosvid vipāka eva hetur vipākahetuḥ / kim cātaḥ / yadi vipākasya hetur vipākahetuḥ “vipākajaṃ cakṣur“ iti etan na prāpnoti / atha vipāka eva hetur vipākahetuḥ “karmaṇo vipāka” ity etan na prāpnoti / naiṣa doṣaḥ / “ubhayathāpi yoga” ity uktam prāk / (AKBh p.89.21-24)

【敵者】どのように、次のことは知られるべきであろうか。異熟因とは異熟にとっての因なのか、あるいは異熟因とは異熟そのものとしての因なのか。【答】それで、このことから何があるのか。【敵者】もし異熟因が異熟にとっての因ならば、〔異熟は果を意味するので〕「異熟から生じる眼」というこのことが得られない。あるいは異熟因が異熟そのものとしての因ならば、〔異熟は因のみを意味するので〕「業の異熟」というこのことが得られない。【答】このことは過失ではない。「両方とも適切である」と前に述べた。

ここで敵者は、異熟因の意味について、異熟としての因、つまり異熟＝因であるのか、それとも異熟という果に対する因、つまり異熟＝果であるのか、と問うているが、それに対する答として、その両方を意味する、すなわち異熟因における異熟という語は因と果の両方を意味すると述べられている。この答がヴァスバンドゥ個人の見解なのか、あるいは経量部の見解なのかは必ずしも明確でないが、この箇所の直後に経量部の説が述べられていることから、ここではヴァスバンドゥが採用した経量部の説であるとしておく。そうであれば経量部は、異熟を因と果のどちらか一方でなく、その両者を意味するもの、あるいは両者の間をつなぐものと考えていたことになる。また経量部の異熟説と思われる、次のような記述もある。

[15] atha vipāka iti ko ’rthaḥ / visadrśaḥ pāko vipākah / anyeṣāṃ tu hetūnāṃ sadrśaḥ pākah / ekasyobhayatheti vaibhāṣikāḥ / naiva tu teṣāṃ pāko yuktaḥ / pāko hi nāma santatiparināmaviśeṣajah phalaparyantaḥ / na ca sahabhūsaṃprayuktahetvoh santatiparināmaviśeṣajah phalam asti / na cāpi samāgahetvādināṃ phalaparyanto ’sti / punaḥ punaḥ kuśalādy ā saṃsāraphalatvāt / (AKBh pp.89.24-90.3) (注3)

さて、異熟という意味は何であるのか。〔因から果への〕異類の熟 (pāka) が異熟である。しかし、〔有部の〕他の諸因については、〔因から果への〕同類の熟がある。〔また、〕

一つ（＝能作因）については、その両方であると毘婆沙師たちは「言う」。しかし、それら（＝異熟因以外の諸因）に熟があるというのは全く適当でない。なぜなら熟とはすなわち、相続の特殊な変化（*santati-parināma-viśesa*）から生じる、結末としての果（*phala-paryanta*）を有するものであるから。そして俱有〔因〕・相応因には相続の特殊な変化から生じる果がない。また同類因等（＝同類因・遍行因）には結末としての果がない。善等が次々に輪廻の果てまで「続いていくから」。

ここでは有部の六因についての批判が述べられており、また経量部のテクニカル・タームとして知られる「相続の特殊な変化」という用語によって異熟という語が説明されている。それによれば、熟とは「相続の特殊な変化」から生じる「結末としての果」を有するものでなければならないという。そして、この要素を具えているのは有部の六因の中で異熟因のみであって、他の五因には熟と呼ぶべきものは存在しないという。これは『婆沙論』の〔4〕に述べられていた、熟についての有部の見解への明らかな批判である。有部では同類・遍行因一等流果に同類の熟を認めるが、経量部（あるいは経量部の説を採用したヴァスバンドゥ）はそれを明確に否定し、異熟因－異熟果のみに熟を認める（注4）。そしてこのことは結局、経量部にとって異熟因－異熟果だけが真の因果関係であることを意味する。これに対してスティラマティ（*Sthiramati* 安慧）は、『俱舍論』の注釈『阿毘達磨俱舍論疏真実義（*Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba / Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārtha-nāma*）』（以下、『安慧釈』と略）で異熟について次のように注釈し、この見解を支持している。

[16] *rnam par smin pa'i rgyu las zhes bya ba la / gang gi phyir rnam par smin pa ni de lhan cig tu smin pa ma yin zhing / mjug thogs su yang ma yin te / rgyud yongs su 'gyur ba'i khyad par las skyes pa'i phyir dang / rnam par smin pa dag dus yongs su chad pa yin pa'i phyir ro // de nyid kyi phyir rnam par smin pa'i 'bras bu ste / gzhan dag ni rgyud yongs su 'gyur ba'i khyad par las skyes pa med pa'i phyir dang 'khor ba ji srid pa'i 'bras bu ma yin pa'i phyir rnam par smin par thal ba med do //*
(D.4428#4421.tho.562.6-563.1, P.5875.to.327b5-8)

「異熟因から〔生じる〕」というとき、それが故に、異熟〔果〕はそれ（＝異熟因）と同時に熟するのではなく、無間に〔生起するの〕でもなく、相続の特殊な変化（*rgyun*

yongs su 'gyur ba'i khyad par) から生起するが故、また諸々の異熟の時が〔果を〕決定するのであるが故〔異熟因から生じるというの〕である。まさにそれ故に異熟果なのであり、他の諸々〔の果〕は相続の特殊な変化から生起しないが故、また輪廻の限りでの果 ('khor ba ji srid pa'i 'bras bu) ではない〔すなわち、結末としての果がなく、際限なく続いていく〕が故、〔異熟果以外の果が〕異熟であるとの誤謬 (thal ba / prasaṅga) はないのである。

ここでは [15] に述べられた経量部の説と同様、異熟は「相続の特殊な変化」から生じる、ある決定した時の果を有するものであり、また異熟果以外に「相続の特殊な変化」から生じる果はなく、よって異熟果以外の果に異熟はないと述べられている。また、サンガバドラ (Saṃghabhadra 衆賢) の『順正理論』にも、同様な見解を述べた箇所がある。

[17] 謂有餘師説、一切果皆名異熟。彼亦應許異熟因體攝一切因。(中略) 彼復何縁執一切果皆名異熟。由契經説。(中略) 又説愛爲受之異熟。(T29. 427a3-8)

謂はく、有余師は説く、一切の果は皆、異熟と名づく、と。彼は亦、応に異熟因の体は一切の因を攝すと許す。(中略) 彼は復た、何に縁りて一切の果を皆、異熟と名づくと執するや。契経が説くに由る。(中略) 又説く、愛は受の異熟と為す、と。

ここでは有余師の説として、一切の果は異熟果であり、異熟因は一切の因を攝する、すなわち一切の因は異熟因であるとの見解が述べられている。また、おそらく十二因縁に関して、愛は受の異熟であると述べられている。これとほぼ同様の内容が『安慧釈』にも言及されており (注5)、有余師が誰をさすのかは定かでないが、およそ因と呼ばれるすべてが異熟因であるという点で経量部の見解と一致している。この異熟するものだけが真の因であるという見解は、『俱舍論』根品にも見ることができる。そこには経量部において因を意味する種子に関する、次のような記述がある。

[18] kiṃ punar idaṃ bijaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sāṅśāt pāraṃparyeṇa vā / santatiparināma viśeṣāt / ko 'yaṃ pariṇāmo nāma / santater anyathātvam / kā ceyaṃ santatiḥ / hetuphalabhūtās traīyadhvikāḥ saṃskārāḥ / (AKBh p.64.4-6)

また種子と呼ばれるこれは何か。それは直接的に (sākṣāt)、あるいは間接的に (pāramparyeṇa) 果を生じる際に能力のある名色 (nāma-rūpa) である。〔果は〕相続の特殊な変化から (saṃtati-pariṇāma-viśeṣāt) 〔生じる〕。変化 (pariṇāma) と呼ばれるこれは何か。相続が別の状態になることである。またこの相続 (saṃtati) とは何か。因果関係を有する三世の諸行である。

ここでは、[15] で述べられた異熟の定義である「相続の特殊な変化」によって果を生じるものが種子、すなわち因であると明言されている。また、変化は「相続が別の状態になること」であるから、異類に熟するという異熟の説明にもなっていると思われる。この記述に従えば、「相続の特殊な変化」によらない異熟因以外の五因は種子とは呼べず、よって真の因とは呼べないことになる。「相続の特殊な変化」については、『俱舍論』破我品にも次のような記述がある。

[19] evaṃ karmaṇaḥ phalam utpadyata ity ucyate / na ca tad vinaṣṭāt karmaṇa utpadyate nāpy anantaram eva / kiṃ tarhi / tatsaṃtatipariṇāma-viśeṣāt / kā punaḥ saṃtatiḥ kaḥ pariṇāmaḥ ko viśeṣaḥ / yaḥ karma-pūrvavuttarottaracittaprasavaḥ sā saṃtatis tasyā anyathotpattiḥ pariṇāmaḥ / sa punar yo 'nantaram phalotpādanasamarthaḥ so 'nyapariṇāma-viśiṣṭatvāt pariṇāma-viśeṣaḥ / (AKBh p.477.14-17)

そのように果は業から生じると言われるが、それ（果）はすでに滅した業から生じるのではなく、また無間に〔業から生じるの〕でもない。ではどうなのか。それ（業）の相続の特殊な変化の故に〔果は生じるの〕である。では相続とは何か。変化とは何か。特殊とは何か。業を先とし、後々に心が生起すること (karma-pūrvā-uttarottara-citta-prasava) が相続である。それ（相続）が別の状態で生じることが変化である。さらに無間に果を生じる能力を持つものが、他の変化と差別化されること (anya-pariṇāma-viśiṣṭatva) から特殊な変化である。

これによれば、「相続」とはある業を出発点として次々に心が生起していくことであり、「変化」とは心が刹那ごとに別の状態で生起していくことであり、さらに「特殊な変化」とは無間に、つまり次刹那に果を生じる能力を持つ変化のことであるという。『婆沙論』に

は、善悪の因からいかにして無記の果が生じるのかという点について明確な説明がなかったが、『俱舍論』においては「相続の特殊な変化」というテクニカル・タームによって異熟の過程が明確に語られている。そして [15] で見たように、この「相続の特殊な変化」がない故に異熟因以外の五因は真の因ではないとする点で、経量部の因果論は六因を認める有部のそれと明確に異なっているのである。

V 瑜伽行派における異熟

それでは最後に瑜伽行派における異熟について見てみたい。瑜伽行派によって確立された唯識思想 (*vijñapti-mātratā*) には、アーラヤ識という独自の概念がある。アーラヤ識とは、表層心理である現行識が残していく潜勢力＝種子をすべて蓄積していく微細な深層心理であり、これを導入したことによって唯識における心は階層構造を持つことになった。そして唯識における因果関係はこの階層構造の間に、すなわち表層の現行識と深層のアーラヤ識の間に設定されている。このことが単層の世界に因果関係を設定する有部や経量部と異なる、瑜伽行派独自の因果関係を生み出すことになる。例えば、先に見たように経量部では「相続の特殊な変化」によって種子は果を生じるが、その相続は単層であるため、因と果は相続に沿って前後に設定されねばならず、よって因果は異時となる。それに対し、唯識では因と果が階層構造の表層と深層に設定されているため、同刹那に共存することが可能であり、よって因果同時となる。後の章で詳しく論じることになるが、このような因果同時説は瑜伽行派の因果論の大きな特徴である。

では、瑜伽行派の異熟について見て行こう。瑜伽行派独自の概念であるアーラヤ識は、あらゆる種子がそこに蓄積されるため「一切種子識」という別称を持つが、このアーラヤ識のもう一つの別称が「異熟」、あるいは「異熟識」である。これらの別称は瑜伽行派の最初期の論書にすでに見ることができる。例えば『瑜伽師地論 (*Yogācāra-bhūmi*)』(以下、『瑜伽論』と略) 本地分五識身相応地には次のようにある。

[20] *sarvabījakam vijñānam* katamat / *pūrvakam prapañcaratihetum upādāya yaḥ sarvabījako vipāko nirvṛtataḥ* // (YBh p.4.11-12)

一切種子を有する (*sarva-bījaka*) 識とは何か。以前の、戲論を喜びとする因

(prapañca-rati-hetu) に依って生じる所の一切種子を有する異熟である。

このように『瑜伽論』において、すでにアーラヤ識は一切種子識、あるいは異熟とされている。また『瑜伽論』に続くアサンガ (Asaṅga 無着、無著) の『撰大乘論 (Mahāyāna-saṃgraha)』にも、次のようにある。

[21] mdor bsdu na kun gzhi rnam par shes pa'i ngo bo nyid ni rnam par smin pa'i rnam par shes pa sa bon thams cad pa ste / des khams gsum pa'i lus thams cad dang / 'gro ba thams cad bsdus so / (D.4048.ri.7a6-7, P.5549.li.7b8)

略説すれば、アーラヤ識の本質とは、異熟識 (rnam par smin pa'i rnam par shes pa) であり、一切種子 (sa bon thams cad pa) であって、それによって三界の一切の身体と一切の境涯が摂受される。

[22] de'i phyir rnam par shes pa brgyal ba gang yin pa de (D:ni) yid kyi rnam par shes pa ma yin gyi / de ni rnam par smin pa'i rnam par shes pa (D:ste de) sa bon thams cad pa'o zhes bya ba der grub bo / (D.4048.ri.9a5-6, P.5549.li.10a1-2)

それ故に、何であれ凝結した識 (rnam par shes pa brgyal ba =アーラヤ識) は、意識ではないけれども、それは異熟識であり、一切種子であるということが成立する。

このように『撰大乘論』においてもアーラヤ識は異熟識や一切種子と呼ばれており、瑜伽行派の初期の段階からアーラヤ識に対して異熟という語が用いられていたことが分かる。また『瑜伽論』には、「異熟生」という言葉が見られる。例えば撰決択分に次のような記述がある。

[23] du zhig gi sa bon dag rnam par smin pa yin zhe na / smras pa / thams cad kyi'o // . . . du zhig rnam par smin pa las skyes pa dag yin zhe na / smras pa / thams cad kho na ste sa bon gyis bsdus pa'i rnam par smin pa las grub pa'i phyir ro // (D.4038.shi.91b1-3, P.5539.zi.95a2-3)

どれだけの種子が異熟であるのかというなら、一切の〔種子〕であると答える。(中略) どれだけ〔の現行識〕が異熟から生じたもの (rnam par smin pa las skyes pa=異熟生)

であるのかというなら、まさに一切であると答えるのであって、〔なぜなら異熟生は〕種子を摂受するものである異熟（＝アーラヤ識）から生じるが故にである。

ここでは、アーラヤ識に蓄積された種子をアーラヤ識と同様に異熟と呼び、また現行識をアーラヤ識から生じるが故に異熟生と呼んでいる。『成唯識論』ではさらに、次のように述べられている。

[24] 謂眼等識有間斷故、非一切時は業果故、如電光等、非異熟心。（中略）是異熟生非眞異熟。定應許有眞異熟心酬牽引業遍而無斷變爲身器作有情依。身器離心理非有故、不相應法無實體故、諸轉識等非恒有故、若無此心、誰變身器。復依何法、恒立有情。（中略）由是恒有眞異熟心。彼心即是此第八識。（T31. 16a17-b2）

謂はく、眼等の識は間断有るが故に、〔すなわち〕一切時に是れが業の果に非ざるが故に、電光等の如く、異熟心（＝アーラヤ識）に非ず。（中略）是れは異熟生（＝現行識）なりて眞異熟（＝アーラヤ識）に非ず。定んで応に眞異熟の心（＝アーラヤ識）有りて、牽引の業に酬いて遍し、断ずること無く、身器を變爲し、有情の依を作すと許すべし。身器は心を離れて理有るに非ざるが故、不相應法に実体無きが故、諸の轉識（＝現行識）等は恒有に非ざるが故、若し此の心無ければ、誰が身器を變ぜんや。復た何の法に依りて、恒に有情を立てんや。（中略）是れに由りて恒に眞異熟の心有り。彼の心は即ち是れ此の第八識（＝アーラヤ識）なり。

ここでは、間断なく存続し、恒に身体を生じさせるところのアーラヤ識＝異熟心＝眞異熟とし、間断し恒有でない眼識等の現行識＝轉識＝異熟生としている。眞異熟、すなわち眞に異熟と呼ぶべきものはアーラヤ識であって、現行識は異熟＝アーラヤ識から生じる異熟生として区別される。ただ、異熟生には「異熟から生じる」という意味の他にも、もう一つ意味するところがあるという。『瑜伽論』本地分意地には、次のようにある。

[25] vipākajaṃ [dvividhaṃ] vipākatvena ca jātaṃ vipākajaṃ / vipākāc ca jātaṃ vipākajaṃ // (YBh p.57.3-4)

異熟生（vipākaja）とは〔二種である。〕〔すなわち〕異熟という性質によって（vipākatvena）生じることが異熟生であり、また異熟から（vipākāt）生じることが異

熟生である。

これによれば、異熟生には二つの意味があり、一つ目は「異熟という性質によって」、つまり異熟という過程を経て生じるが故に異熟生と呼ばれ、二つ目は異熟＝アーラヤ識から生じるが故に異熟生と呼ばれる。この二つ目は[23]でも説かれていたが、一つ目はアーラヤ識あるいは種子から果が生じる「過程」を異熟と名づけている。そして『成唯識論』になると、より明確に、異熟がアーラヤ識と現行識の間に生じる「変化の過程」とであると語られることになる。

[26] 等流習氣爲因縁故、八識體相差別而生名等流果。果似因故。異熟習氣爲増上縁感第八識、酬引業力恒相續故立異熟名。感前六識、酬滿業者從異熟起名異熟生。不名異熟。有間斷故。即前異熟及異熟生名異熟果。果異因故。 (T31. 7c5-11)

等流の習氣を因縁と為すが故に、〔第〕八識（＝アーラヤ識）の体が相差別して而も生ずるを等流果と名づく。果が因と似るが故に。異熟の習氣を増上縁と為して第八識を感じ、引業の力に酬いて恒に相續するが故に〔第八識に〕異熟の名を立つ。前六識を感じ、満業に酬ゆる者は異熟（＝アーラヤ識）より起こりて異熟生と名づく。異熟とは名づけず。間断有るが故に。即ち前の異熟（＝アーラヤ識）及び異熟生（＝現行識）を異熟果と名づく。果が因と異なるが故に。

ここではアーラヤ識からアーラヤ識が生じることが等流果であり、アーラヤ識から現行識が生じること、及び現行識からアーラヤ識が生じることが異熟果であると述べられている。これに従えば、アーラヤ識と現行識は互いにとって、それぞれ異熟因であり、異熟果であることになる。すなわちアーラヤ識と現行識は相互に因となり果となる関係にありながら、互いに異質であるため、両者の間の変化は必ず異熟とされなければならない。これが唯識における異熟の意味するところである。そのことは、『成唯識論』の次の箇所からも明らかである。

[27] 此是能引諸界趣生善不善業異熟果故、説名異熟。離此命根衆同分等恒時相續勝異熟果不可得故、此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種、異熟寛不共故偏説之。此能執持諸法種子令不失故、名一切種。離此餘法能遍執持諸法種子不可得故、此即顯示

初能變識所有因相。此識因相雖有多種、持種不共是故偏說。 (T31. 7c24-8a3)

此れ(＝アーラヤ識)は是れ、能く諸の界・趣・生を引く善・不善の業の異熟果なるが故に、異熟と名づくと説けり。此れを離れて命根と衆同分等を恒時相續の勝れた異熟果なりと得る可からざるが故に、此れは即ち初能變の識(＝アーラヤ識)に有る所の果相を顯示す。此の識の果相は多くの位・多くの種ありと雖も、異熟は寛くして不共なるが故に偏に之を説けり。〔一方、〕此れ(＝アーラヤ識)は能く諸法の種子を執持して失せざら令むるが故に、一切種と名づく。此れを離れて余の法が能く遍く諸法の種子を執持すと得る可からざるが故に、此れは即ち初能變の識(＝アーラヤ識)に有る所の因相を顯示す。此の識の因相は多くの種ありと雖も、種を持するは不共なるが故に偏に説けり。

ここではアーラヤ識を因相と果相の二つの側面から述べており、因相としては一切諸法の種子を有するが故に一切種と名づけ、果相としては善・不善の業から生じる異熟果であるが故に異熟と名づけるという。これによれば、アーラヤ識がそもそも異熟と呼ばれる理由は、それが各種の業＝現行識の異熟果であるから、すなわち現行識が異熟して生じる果であるから、ということになる。また、[25]には現行識が異熟という性質によって生じるとあったことから、アーラヤ識と現行識の間に生じる異熟が双方向のものであること分かる。すなわち瑜伽行派あるいは唯識における異熟とは、アーラヤ識の種子から現行識への異熟（＝種子生現行）と、現行識からアーラヤ識の種子への異熟（＝現行熏種子）の両者を意味する。このような双方向の異熟を本質とする因果関係は、因から果への一方向の異熟を主張する有部とも経量部とも異なる、瑜伽行派独自のものである。このような独特の因果関係が形成された背景には、瑜伽行派の因果がアーラヤ識と現行識による識の階層構造の上に設定されているということがある。後の章で詳しく見ていくことになるが、瑜伽行派ではアーラヤ識の導入によって心が表層と深層に分けられた結果、因と果の両者が同刹那に共存し、分かち難い特殊な因果関係を形成している。そして両者間の双方向の異熟、すなわち種子生現行と現行熏種子という二つの異熟は、同刹那に同時になされることになる。こうした唯識独自の因果関係について、『成唯識論』では次のように語られている。

[28] 阿頼耶識與諸轉識、於一切時展轉相生、互爲因果。 攝大乘説。阿頼耶識與雜染法互爲因縁。如炷與焰展轉生燒、又如束蘆互相依住。唯依此二建立因縁。所餘因縁不可得故。

(T31. 8c7-11)

阿頼耶識と諸の転識（＝現行識）とは、一切時に於いて展転して相生し、互いに因果と為る。『摂大乘〔論〕』は説けり（注6）。阿頼耶識と雑染法とは互いに因縁を為す。炷（＝灯心）と焰とが展転して焼を生ずるが如く、又、束蘆が互いに相依りて住するが如し。唯だ此の二に依りてのみ因縁を建立す。所余の因縁は得る可からざるが故に。

ここでは、アーラヤ識と転識＝現行識との二者の間のみ因果関係は形成されるとされ、それ以外のすべての因果関係は否定されている。よって、アーラヤ識と現行識の間を媒介するのが異熟であるとする、真の因果関係と呼べるのは経量部と同様、異熟因－異熟果の関係だけと言えるであろう。そしてもう一度確認しておく、唯識における異熟とは、アーラヤ識の種子＝潜勢力が顕現して現行識を生じること（種子生現行）であり、あるいは現行識がアーラヤ識に種子を熏習すること（現行熏種子）であって、アーラヤ識と現行識の間には明確な質的差異があり、よってそこで語られる異熟とは両者間で生じる双方向の質的变化のことである。このような異熟に対する瑜伽行派の見解は、それが善悪の因から無記の果が生じること限定されないという点で有部と異なり、また異熟という質的变化がアーラヤ識と現行識の間で双方向に生じるという点で経量部とも異なり、さらに双方向の異熟が同時に生じるという点でも、瑜伽行派にしか見られない独自のものなのである。

VI 第一章のまとめ

以上の考察に基づき、有部・経量部・瑜伽行派における異熟についてまとめてみたい。

まず有部における異熟とは、善・不善の因から無記の果が生じることであり（〔1〕〔2〕〔4〕〔5〕）、異熟因は六因の内の一つに過ぎなかった。それに対して経量部では、「相続の特殊な変化」によって「結末としての果」を生じる異熟因こそが唯一の真の因であると見做されるようになった（〔15〕〔16〕）。また有部では、異熟因の体は三世実有・法体恒有であり、過去に落謝しても絶えず存在しているが（〔10〕）、経量部では、一切の諸行は相続とされ、相続とは諸行あるいは名色が途切れることなく、次刹那のそれを生じては滅していくという生滅の連続を意味する（〔18〕〔19〕）。そして名色に熏習された習気あるいは種子という潜勢力が相続を経て、ある刹那に果を生じることが「相続の特殊な変化」であり、経量部における異熟である。これらが異熟に対する有部と経量部の相違点である。

瑜伽行派においても、アーラヤ識の種子という潜勢力は「種子生種子」という相続を経て、ある刹那に「種子生現行」という異熟によって現行識という果を生じさせる。これはアーラヤ識が現行識という異質の果を生じるとする点で、習気あるいは種子という潜勢力が名色という異質の果を生じるとする経量部の思想と一致している。後の章で詳しく論じることになるが、有部には潜勢力の顕現によって因果関係を説明するということがない、あるいはあったとしてもその傾向は極めて希薄である。なぜなら有部における因果関係とは、基本的にすでに顕現した現象どうしの間に設定されるものであり、感覚器官で捉えることができない、あるいは表層心理として現れることのない、そのような具体的な形相を持たない潜勢力が、感覚器官で捉えることのできる、あるいは表層心理として認識される、ある具体的な形相を持った現象として現れ出ることではないからである。時間的に前後していようと、同時であろうと、物質的なものでであろうと、心的なものでであろうと、有部において因果関係が結ばれるのは、ある具体的な形相を持って顕現した現象どうしなのである。俱有因の例として挙げられる芽と影はもちろんのこと、相応因の例として挙げられる心（王）と心所にしても、あるいは異熟因の例として挙げられる善悪の心と無記の心にしても、そこで語られる心はアーラヤ識のように直接触れたり、感じたりすることのできない潜在的な心ではなく、その存在を直接感じることのできる、ある具体的な形相や働きを持った心なのである。よって、潜勢力の顕現を異熟とする経量部・瑜伽行派と有部との間で、異熟について決定的な意味の転換があったことは間違いない。

一方、経量部と瑜伽行派の間にもまた、明らかな相違点が存在する。アーラヤ識という深層心理を導入し、識の階層構造を主張する唯識に対して、経量部では色心を含む諸行の相続は単層である。このため経量部では、単層の相続において因と果が前後に設定されるので、因果は異時となり、またその方向性は因から果への一方向だけに限定される。それに対して唯識では、心がアーラヤ識と現行識による階層構造を持つため、因と果は別の階層（深層心理と表層心理）に配置され、両者は同時に存在することが可能となる。すなわち因果同時となる。また唯識では、アーラヤ識から現行識という「種子生現行」の一方向の異熟だけでなく、現行識からアーラヤ識という「現行熏種子」もやはり異熟であり、識の階層構造において双方向の異熟の関係が見られる（[26] [27] [28]）。これらが経量部と唯識との異熟に対する相違点である。それでも [15] [16] で見たように、経量部は異熟という概念を「相続の特殊な変化」という用語で定義することで一変させ、有部の六因のうち異熟因以外の五因を事実上、否定した。そしてこの「相続の特殊な変化」という質的変

化の発想は、唯識における「種子生現行」及び「現行熏種子」に通じるものであり、その意味で経量部の因果論は、有部から唯識への因果論の変遷において両者をつなぐ媒体となったと言えるのである。

<注釈>

- (1) おそらく ‘ekam’ ではなく ‘evam’ の誤りであると思われる。
- (2) ここでは「二世の (dvaiyadhvikasya)」となっているが、漢訳では以下のように「三世の業」となっている。内容的には、三世とするのが適切であろう。

有一世業三世異熟、無三世業一世異熟。(T29. 33b19-20)

一世の業が三世に異熟すること有るも、三世の業が一世に異熟すること無し。
- (3) Kritzer【2005】でも指摘されているが、この引用のチベット訳と真諦訳には、以下のように冒頭の “atha vipāka iti ko ’rthah / visadṛśah pāko vipākaḥ” に該当する部分までしかなく、その後の部分が欠けている。よって、後世の挿入の可能性も考えられる。

yang rnam par smin pa zhes bya ba’i don ci zhe na / mi ’dra bar smin pa ni rnam
par smin pa’o // (D.4095#4090.ku.183.7-184.1, P.5591.gu.106a4)

また、異熟というのがどんな意味なのかというなら、[因と果が] 同じでない熟が異熟である。

復次果報是何義。熟不似故、名報。(T29. 190c24)

復た次に果報は是れ何の義なるや。熟が不似なるが故、報と名づくるなり。

- (4) これに対して、衆賢は『順正理論』において次のように反論する。

言異熟者、或離因熟、或異因熟。此二屬果。或所造業、至得果時變而能熟。此一屬因。然經主言。毘婆沙師作如是釋。異類而熟、是異熟義。謂異熟因唯異類熟、俱有等因唯同類熟、能作一因兼同異熟。故唯此一名異熟因。乃至廣說。皆不應理。毘婆沙師非決定說六因所得皆名熟故。設許爾者、是果異名、亦無有失。(T29. 427b16-24)

異熟と言ふは、或いは因を離れて熟し、或いは因を異にして熟す。此の二は果に属す。或いは所造の業ありて、果を得る時に至りて變じて能く熟す。此の一は因に属す。然るに經主（＝ヴァスバンドゥ）は言ふ。毘婆沙師は是くの如き釈を作す。異類に熟す、是れ異熟の義なり。謂はく、異熟因は唯だ異類にのみ熟し、俱有等の因は唯だ同類にのみ熟し、能作の一因は同異を兼ねて熟す。故に唯だ此の一のみを異熟因と名づく。乃至、廣說、と。皆理に應ぜず。毘婆沙師は決定して、六因の所得を皆熟と名づくと言くに非ざるが故なり。設りに爾りと許すも、[熟とは] 是れ果の異名なりて、亦失有ること無し。

ここで衆賢は、まず異熟について因果の両面から述べ（すなわち、果の側面から言えば、因を離れて熟すること、あるいは因と異なって熟することが異熟であり、因の側面から言えば、果を生じるときに変化して熟することが異熟である）、次いで異熟因のみが異類に熟し、能作因を除く他の四因は同類に熟するという [15] の有部の見解を引用したヴァスバンドゥに対し、毘婆沙師たちは六因をすべて熟と言っている訳ではなく、また仮に熟と言っているとしても、その熟とは果の異名に過ぎないと反論する。しかし、この衆賢の反論は、有部が六因のすべてに同類か異類の熟を認めているとするヴァスバンドゥの見解を批判しているのであって、異熟因が異熟を有することを否定してはおらず、衆賢もこの点は認めている。

(5) スティラマティによる『阿毘達磨俱舍釈論疏真實義』には以下のようにある。

kha cig ni thams cad rnam par smin pa zhes sems to(D'te) // snang ba rgya chen po can rnam par smin pa zhes gsungs pa'i phyir / sred pa'i rnam par smin pa tshor ba'o zhe na / tshig de de bzhin gshegs pa'i gsung ma yin te / gang rnam par smin par 'gyur ba de thams cad kyi rgyu rnam par smin pa'i rgyu zhes bya bar 'gyur ro // (D.4428#4421.tho.556.6-7, P.5875.to.324a2-3)

ある者は一切が異熟であると考える。勝れた顕現を有するものが異熟であると〔如来が〕おっしゃったので、愛 (sred pa / trsnā) の異熟が受 (tshor ba / vedanā) であるというなら、その言葉は如来の御言葉ではないのであり、〔如来の御言葉なら、〕およそ異熟するものが一切の因であり、異熟因である、ということになる。

この説によれば、およそ因と呼ばれるべきものは、すべて異熟するものであり、したがって一切の因は異熟因でなければならないという。この引用の「ある者」が誰を指すのかは定かではないが、その見解は〔17〕の「有余師」の説と内容的に一致している。またここでは、愛の異熟が受であるとなっているが、〔17〕では受の異熟が愛であるとなっており、十二因縁の順から考えて〔17〕が正しいと思われる。

(6) ここで言及されているのは、『摂大乘論』の以下の箇所である。

kun gzhi rnam par shes pa dang / kun nas nyon mongs pa'i chos de dag dus
mnyam du gcig gi rgyu nyid du gcig 'gyur bar ji ltar blta zhe na / dper na mar
me'i me lce 'byung ba dang / snying po tshig pa phan tshun dus mnyam pa dang
/ mdung khyim yang dus mnyam du gcig la gcig brten nas mi 'gyel ba (D:de)
bzhing du 'dir yang gcig gi rgyu nyid du gcig 'gyur bar blta'o // ji ltar kun gzhi
rnam par shes pa kun nas nyon mongs pa'i chos rnams kyi rgyu vin pa de ltar
kun nas nyon mongs pa'i chos rnams kyang kun gzhi rnam par shes pa'i rgyu'i
rkyen (D:nyid) du rnam par bzhag ste / rgyu'i rkyen gzhan mi dmigs pa'i phyir
ro // (D.4048.ri.6a7-b2, P.5549.li.7a1-4)

アーラヤ識とそれら染汚の諸法とが、同時に互いが互いにとっての因となることは、どのように洞察すべきかというなら、〔それは〕例えば、灯明の炎が生じることと灯心が燃えることとが相互〔に因〕であり、同時であるようなものであり、また^{あし}蘆の束が同時に互いに支え合って倒れないようなものであり、この場合もまた〔それと同様に〕、互いが互いにとって因となると洞察すべきである。アーラヤ識が染汚の諸法の因であり、染汚の諸法もまたアーラヤ識の〔因〕であるように、そのように因縁は立てられるのであって、〔なぜなら〕他の因縁は考えられないからである。

ここでは、アーラヤ識と染汚の諸法とが相互の因であり、また同時的な因であることが明確に語られている。そしてまた、この両者以外に、いかなる因縁も考えられないと述べられている。

第二章 『摂大乘論』における種子の六義

I 種子の六義とは

前章では異熟という概念を手掛かりに、有部から経量部を経て瑜伽行派に至るまでの因果論の変遷を概観したが、ここから本論の主題である種子という概念について見て行く。本章では、唯識思想における種子の定義の到達点と言える「種子の六義」を取り上げる。「種子の六義」についての最初の記述はアサンガによる『摂大乘論』に見られるが、そのチベット訳、及び玄奘と真谛による漢訳は次の通りである。

[29] phyi dang nang dang mi gsal ba / gnyis dang kun rdzob nyid dang ni / dam pa'i don te de dag kun / sa bon rnam pa drug tu 'dod / skad cig pa dang lhan cig 'byung(D: byung) // de ni rgyun chags 'byung bar 'dod // nges dang rkyen la ltos pa dang // rang gi 'bras bus bsgrubs pa'o // (D.4048.ri.7a7-b1, P.5549.li.8a1-2)

外であると内であると、不明であると二であると、世俗的であると勝義的であると、それらすべては種子であり、〔その定義は〕六種とされる。〔すなわち〕①刹那存在であり、②〔果と〕同時に生じる。それは③連続して生じるとされる。④決定しており、⑤縁を待ち、⑥自らの果によって成就される。

[30] 外内不明了 於二唯世俗 勝義諸種子 當知有六種 刹那滅俱有 恒隨轉應知 決定待衆縁 唯能引自果 (T31. 135a23-26)

外と内と、不明了と二に於いてと、唯だ世俗と勝義と、諸の種子は当に六種有りと知るべし。①刹那滅と、②俱有と、③恒隨轉と応に知るべし、④決定と、⑤衆縁を待つと、⑥唯だ能く自果を引くのみ、と。

[31] 外内不明了 於二但假名 及眞實一切 種子有六種 念念滅俱有 隨逐至治際 決定觀因縁 能 (注1) 引顯自果 (T31. 115c1-4)

外と内と、不明了と二に於いてと、但だ仮名と及び眞実と、一切の種子は六種有り。①念念に滅すと、②俱有と、③隨逐して治際に至ると、④決定と、⑤因縁を觀ずと、⑥

能く自果を引顯す。

この三つの訳はほぼ一致しており、内容的に問題はないが、『摂大乘論』にはこれらの記述のほか、特に詳しい説明はない。よってその内容をさらに理解するためには、他の者によって書かれた注釈を手がかりにこれを読み解いていく必要がある。『摂大乘論』の注釈としては、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu 世親) の『摂大乘註 (*Theg pa chen po bsdus pa'i 'grel pa / Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya*) 』(以下、『世親釈』と略)、アスヴァバーヴァ (Asvabhāva 無性) の『摂大乘会釈 (*Theg pa chen po bsdus pa'i bshad shyar / Mahāyāna-saṃgrahopanibandhana*) 』(以下、『無性釈』と略)、及びチベット訳のみ現存する作者不明の『秘義分別摂疏 (*Don gsang ba rnam par phye ba bsdus te bshad pa / Vivṛta-guhyārtha-piṇḍa-vyākhyā*) 』(以下、『秘義釈』と略)の三書があるが、ここではさらに『成唯識論』、及びその注釈である基(慈恩)の『成唯識論述記』(以下、『述記』と略)を用いて、「種子の六義」について読み進めていくこととする。

II 六義の一、刹那存在 (skad cig pa)

六義の第一である刹那存在 (skad cig pa) について『世親釈』(注2)『無性釈』(注3)『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[32] yang de dag ni *skad cig pa* ste / gnyi ga yang byung ma thag tu 'jig pa'i phyir dang / sa bon gyi ngo bo nyid du rtag tu mi rung ba'i phyir dang / de bzhin du dus thams cad du khyad par med pa'i phyir ro // (D.4050.ri.132a6, P.5551.li.155b3-4)

またそれら〔種子〕は「刹那存在」であるが、〔それは外と内などの〕二者〔の種子〕とも生じた無間に滅するが故であり、種子の本質として常住ではあり得ないが故であり、〔なぜなら常住は〕そのように一切時において差別がない故である。

[33] *skad cig pa* zhes bya ba ni byung ma thag tu rnam par 'jig pa'i phyir te bye brag med pa'i phyir sa bon rtag pa med do // (D.4051.ri.205a5-6, P.5552.li.251b3-4)

「刹那存在」というのは、生じる無間に滅するが故であり、〔もし常住であるならば〕差

別がない故、種子は常住ではない。

[34] *skad cig pa dang zhes bya ba la sogs pas ni sa bon rnam pa drug ston to //de la rtag pa las 'bras bu mi dmigs pa'i phyir phyi dang nang gi sa bon gnyi ga skad cig ma yin no //* (D.4052.ri.335b1-2, P.5553.li.402b6-7)

「刹那存在であり云々」ということによって「種子が六種〔の性質を持つこと〕」を示しているのであり、その内、常住から果が生じるとは認識されないが故に、外と内の種子の二者は刹那的である。

これら三つの注釈はいずれも、変化のない常住では果を生じないため、因である種子が果を生じるには刹那ごとに生滅を繰り返す刹那存在でなければならない、としている。

一方『成唯識論』では、六義の第一について次のように述べている。

[35] 然種子義略有六種。一刹那滅。謂體纔生無間必滅有勝功力方成種子。此遮常法。常無轉變、不可說有能生用故。(T31. 9b7-10)

然るに種子の義は略して六種有り。一には刹那滅。謂はく、体は纔かに生ずる無間に必ず滅して勝れた功力有りて方に種子と成る。此れは常法を遮す。常に轉變無きは、能生の用有りと説く可からざるが故なり。

ここには上記の三者の注釈には見られなかった「勝れた功力」という表現が見られる。また『成唯識論』の注釈である『述記』は、六義の第一について次のように述べている。

[36] 謂有爲法有生滅故、於轉變位能取與果。有勝功能方成種子。(T43. 309b28-29)

謂はく、有為法は生滅を有するが故、轉變の位に於いて能く果を取与す。勝れた功能有りて方に種子と成る。

[37] 故體纔生無間即滅名爲種子。有勝功力。纔生即有、非要後時。又遮外道自性神我等常法爲因。無轉變故。(T43. 309c7-10)

故に体が纔かに生ずる無間に即ち滅するを名づけて種子と為す。勝れた功力有り。纔かに生ずるに即ち有りて、要ず後の時に非ず。又、外道の自性と神我に等しき常法を因

と為すを遮す。転変無きが故なり。

ここでは、種子が刹那ごとに生滅をくり返す様子として「転変 (pariṇāma)」(注4) という言葉が、また[35]と同様に、種子が果を生じる能力として「勝れた功力・功能 (śakti or sāmānyā viśeṣa)」という言葉が使われている。これらは上記の三者の注釈では用いられていなかった言葉である。また [37] における「外道」とは、サーンキヤ (Sāṃkhya) 学派やヴェーダーンタ (Vedānta) 学派を意味すると思われ、おそらく彼らの説くグナ (guṇa) やブラフマン (brahman) といった不変の実体を批判している。刹那ごとに生滅しないものから果が生じることはない。よって種子は刹那存在でなければならない。これが五つの注釈に共通する種子の第一の性質である。

III 六義の二、果俱有 (lhan cig 'byung ba)

六義の第二である果俱有 (lhan cig 'byung ba) について『世親釈』『無性釈』『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[38] *lhan cig 'byung ba ni 'das pa ma yin / ma 'ongs pa ma yin / tha dad du ma yin par sa bon gyi dus (D:na) gang yin pa de nyid ni 'bras bu skyed(P:bskyed) pa'o //* (D.4050.ri.132a6-7, P.5551.li.155b4-5)

「同時に生じる (lhan cig 'byung)」こととは、過去でなく、未来でなく、別々にではなく、何であれまさに種子の〔存在する〕時に果が生じることである。

[39] *skad cig pa yang 'gags zin pa ni ma yin te bya shi ba'i skad bzhin du 'gags nas 'bras bu mi rung ba'i phyir lhan cig 'byung ba'o // de lta bas na 'bras bu'i dus dang 'gal ba med pa'i phyir sa bon ni 'bras bu dang lhan cig gnas par 'dod de utpa la'i rtsa ba la sogs pa bzhin no //* (D.4051.ri.205a6-7, P.5552.li.251b4-5)

「刹那存在」であるとしても滅し尽くすことはなく、死んだ鳥が鳴くが如く、滅したものから果は生じ得ないが故に〔因と果は〕「同時に生じる」。そのようであるならば、果の時と相違しないが故に種子は果と同時に存続せねばならず、蓮華 (utpa la / utpala)

の根などの如くである。

[40] nang gi 'bras bu dang *lhan cig 'byung* ngo zhes sngar bsgrubs zin to // phyi'i yang chung zad cig *lhan cig 'byung* bar grags te dper na utpa la'i rtsa ba dang chu shel dang sgron ma dang grib ma dang myu gu la sogs pa lta bu'o // yang na phyi'i sa bon thams cad kyang 'bras bu dang *lhan cig 'byung* ba yin no // sa bon dang myu gu la sogs pa gang la rgyu dang 'bras bu'i dngos por dus mi mnyam pa'i ngo bor grags pa de(D:der) yang myu gu'i gnas skabs na sa bon s'a lu'i 'bru'i rgyun 'jug pas 'byung ngo // de ni de lta yin te 'di ltar myu gu la sogs pa'i rgyun gyi mthar thug pa'i dus su yang 'bras bu mngon par 'grub pa'o(D:pas so) // rgyun gyis 'jug pas 'byung ba de yang myu gu la sogs pa med na mi 'byung ba'i phyir mtshungs par ldan pa'i rgyu bzhin du rgyu yang yin la / *lhan cig 'byung* ba yang yin te mi 'gal lo // (D.4052.ri.335b2-4, P.5553.li.402b7-403a2)

内の〔種子が〕果と「同時に生じる」ということはすでに成立しているが、外の〔種子〕もまた、「〔果と〕同時に生じる」ある物として知られており、例えば蓮華の根 (utpa la'i rtsa ba / śālūka) や水晶や燈火や影や芽などの如くである。〔そうであるから〕またあるいは外の一切種子であっても果と「同時に生じる」のである。種子と芽などは因果関係として異時を本質とすると知られているが、そこでも芽の状態において、種子は稲穀 (s'a lu / śāli) の粒の相続に従って生じている。それはそのようであって、このような芽などの相続の終りの時にもまた果が明確に成立するのである。相続に従って生じるそれ（種子）はまた、芽などと不可離である故、相応因 (mtshungs par ldan pa'i rgyu / samprayuktaka-hetu) の如くに因はまたあるのであって、〔種子が〕「〔果と〕同時に生じる」こともまたあるとして相違はない。

[38] の『世親釈』では、種子の現在性が強調されており、過去でも未来でもなく、種子はまさに果が生じるその時に存在しなければならないとしている。また [39] の『無性釈』では、死んだ鳥が鳴かないように、滅した因からは果が生じないが故、因果は同時に存在しなければならないとし、喩えとして花と同時に存在する蓮華の根を用いている。根を因、花を果とすれば、両者は同時に存在しているという訳である。

同じく蓮華の根を喩えとして用いている [40] の『秘義釈』では、内の種子は自明なこ

ととして、外の種子、すなわち植物の種子の因果同時について注釈している。その説明としては、植物の種子はその果である芽が生じるとき稲穀の粒として同時に存在している、というものである。そして他の因果同時の喩えとして、水晶、灯火と光、芽と影が用いられている。このうち灯火と光、芽と影は、『俱舍論』において有部の六因の一つである俱有因の喩えとして用いられている（注5）。また同じく有部の六因の一つである相応因の如くでもあるとして、種子と芽等の因果同時を心（王）と心所の関係になぞらえている。このようにここでは有部の六因のうち、因果同時を意味する俱有因・相応因と結び付けて植物の種子と芽の因果同時を注釈している。しかし[40]の中にもあるように、種子と芽は本来「因果関係として異時を本質とすると知られている」のであり、たとえ芽が生じた瞬間に種子が同時に存在しているとしても、その因果同時の関係が果たして有部の俱有因や相応因と一致しているかと問われれば疑問が残る。ここで敢えて有部の説を用いてまで外の種子の因果同時について注釈しているのは、『摂大乘論』の本文に、外の種子も内の種子と同様に六義を具えたと述べられているためであろう。『摂大乘論』が厳密に唯識の立場を主張するものならば、因果同時はアーヤ識と現行識の関係だけに帰せられるべきであり、よって現象世界における植物の因果は仮のものとして斥けられるべきであろう。実際『成唯識論』に至っては、植物の種子はアーヤ識から生じた現行識に過ぎないとし、六義を具えた実の因ではないと明確に否定されている（[70] 参照）。唯識無境という観点から考えれば、『成唯識論』の主張がより正しく唯識的であり、この点で『摂大乘論』の主張には唯識思想としての不徹底さがうかがえる。

一方『成唯識論』では、六義の第二について次のように述べている。

[41] 二果俱有。謂與所生現行果法俱現和合方成種子。此遮前後及定相離。現種異類互不相違。一身俱時有能生用。非如種子自類相生前後相違必不俱有。雖因與果有俱不俱、而現在時可有因用。未生已滅無自體故。依生現果、立種子名。不依引生自類名種。故但應說與果俱有。（T31. 9b10-17）

二には果俱有。謂はく、生ずる所の現行の果法をもつて俱に現に和合して方に種子と成る。此れは〔時間的な〕前後と、及び定めて相い離るるを遮す。現〔行〕と種〔子〕とは異類にして互いに〔時間的に〕相違せず。一身に俱時に能生の用有り。種子が自類相生し、〔因と果の〕前後が相違して必ず俱有ならざるが如くに非ず。因と果とは俱と不俱有りと雖も、而も現在の時に因の用有る可し。未生と已滅は自体無きが故なり。現〔行〕

の果を生ずるに依りて、種子の名を立つ。自類を引生するに依りて、種〔子〕とは名づけず。故に但だ応に果俱有をもつてのみ説くべし。

ここでは上記の三つの注釈にはない、重要な指摘がいくつかなされている。これによれば、まず種子は、果である現行とともに現に和合することによって種子になるという。そして種子とその果である現行は、互いに異類であつて時間的に相違しておらず、同時に一身に能生の作用があるという。この能生の作用には種子生現行だけでなく、現行熏種子も含まれると思われる。また「現在の時に因の用有る可し。未生と已滅は自体無きが故なり」とあるように、この能生作用は必ず現在になければならず、過去や未来にあつてはならないという。さらに種子は自類を引生することによって種子と呼ばれず、ただ異類である現行を生じることによって種子と呼ばれるという。これらの指摘について『述記』が詳しく注釈しているので、それを見て行きたい。まず種子が現に和合するという箇所について、『述記』では「現」と「和合」に分けて次のように注釈している。

[42] 謂此種子要望所生現行果法、俱時現有。現者、顯現現在現有^{三義}名現。由此無性人第七識不名種子。果不顯現故。即顯現言簡彼第七。現在簡前後。現有簡假法。體是實有成種子故。顯現唯在果。現有唯在因。現在通因果。和合簡相離。即簡前法爲後法種。
(T43. 309c14-20)

謂はく、此の種子は要ず生ずる所の現行の果法に望みて、俱時に現に有り。現とは、顯現と現在と現有の三義を現と名づく。此れに由りて、無性の人の第七識（＝マナ識）を種子と名づけず。果が顯現せざるが故なり。即ち顯現と言ひて、彼の第七〔識〕^{はぶ}を簡く。現在は前後を簡く。現有は假法を簡く。〔因の〕体は是れ、実有の種子と成るが故なり。顯現は唯だ果にのみ在り。現有は唯だ因にのみ在り。現在は因と果に通ず。和合は相離るるを簡く。即ち前の法が後の法の種〔子〕と爲るを簡く。

ここでは「現」を顯現と現在と現有の三つに分けて説明している。まず顯現とは、アーラヤ識の種子から果が顯現することを意味し、その意味で果を顯現させない第七識、すなわちマナ識は因にはならず、種子ではないとする。マナ識はアーラヤ識と同様、深層心理ではあるが、アーラヤ識の種子から生じる果としての識の一つであり、その意味では表層心理である前六識と変わりがなく、よつて種子とは呼べないのである。そして現在とは、

「前後を簡く」とあるように、種子の能生作用が過去と未来にはないことをさし、それ故種子は現在において果を生まねばならず、よって因と果の両者は必ず現在という刹那に同時に共存しなければならない。また現有とは実有のことであり、これは因である種子の体をさすが、ここで言う実有とは有部の三世実有のように常住の体を意味するのではなく、実際に果を生じることができる種子の能力を意味する。唯識においては、能力の存在をもって実有とするのである。一方、和合とは、因と果が互いに離れず、空間的には一体化し、時間的には同時に共存することをいう。この和合と因果同時について、『述記』はさらに次のように述べる。

[43] 種生現時定必同世。種生於種世不必同。雖必同世、若與現行和合之位方成種子。簡與他身現行為因。不和合故。論。此遮前後及定相離。述曰、此遮經部等因果異時。上座部等亦爾。種望現行定俱。一身不相離故得為因也。(T43. 309c29-310a6)

種〔子〕が現〔行〕を生ずる時は定めて必ず同世なり。種〔子〕が種〔子〕を生ずる世は必ず同ならず。〔種子と現行は〕必ず同世と雖も、現行との和合の位に方に種子と成るが若し。他身の現行が与めに因と為るを簡く。和合せざるが故なり。論。これは〔時間的な〕前後と、及び定めて相い離るるを遮す。述して曰く、此れは經部等の因果異時を遮す。上座部等も亦爾り。種〔子〕は現行に望みて定めて俱なり。一身に相い離れざるが故、因と為るを得る也り。

これによれば、種子が和合するのは、自身の現行とのみであり、他身の現行とは和合しないという。これは六義の一つの「引自果」に通じるものであろう。そして種子は、まさに現行との和合において因となり、種子となるという。この和合によって異類なる両者が一体となるのであるから、これがまさに前章で論じた「異熟」の起こる瞬間であり、より具体的には種子生現行、及び現行熏種子という両現象が起こる瞬間である。この両作用は、種子と現行という異類の両者が「一身に相い離れざる」和合という刹那にこそ起こる現象であり、この両作用に前後をつけるべきではない。和合という異類どうしの一体化の刹那において種子は現行を生じ、現行は種子を熏習するのであって、この両作用は必ず因果が交わる和合の瞬間において、すなわち現在という和合の一刹那において同時に起こらねばならない。言い換えれば、種子と現行という異類なる両者が互いに交わる機会、この和合という一刹那にしかないのであるから、まず種子生現行が起こり、その後に現行熏種子

が起こるというように、この両作用を前後する二つの作用と捉える見方は、この和合という現象に照らしてふさわしくない。さらにここでは経量部と上座部の名前を挙げ、その因果異時説を否定し、因果同時という唯識の独自性を強調している点も見逃せない。『述記』はさらに、種子と現行の異質性について次のように述べる。

[44] 現行與種各異類故、互不相違。於一身俱時現在、有能生用故。且如色法、現行有礙。種子無礙。心縁慮等准此應知。因果體性不相似故、名爲異類、不相違故得同時有。
(T43. 310a10-14)

現行と種〔子〕とは各異類の故、互いに〔時間的に〕相違せず。一身に於いて俱時に現在して、能生の用有るが故なり。且つ色法の如く、現行は有礙なり。種子は無礙なり。心の縁慮等も此れに准じて応に知るべし。因と果の体性は相似せざるが故、名づけて異類と爲し、〔時間的に〕相違せざるが故、同時に有るを得。

ここでは現行を有礙、種子を無礙と述べて、両者の異質性を説明している。そしてここでも [43] と同様、種子と現行の同時性が言及されている。一方、種子生種子のように、因果が同類である場合、両者は和合することができず、因果は異時になるという。

[45] 種子望種、體性相似名爲同類、以相違故、不得俱時一身和合。(T43. 310a15-17)

種子が種〔子〕に望みて、体性の相似するを名づけて同類と爲し、〔時間的に〕相違するを以っての故、俱時に一身に和合するを得ず。

種子生種子の場合、因と果は同類であるが故、両者は同時に、また一身に和合することができず、因果は時間的に相違してしまうという。よって、種子生現行と種子生種子では、因果はそれぞれ同時と異時として異なることになる。

[46] 其因與果有俱者、謂生現。不俱者、生自類。雖俱不俱而要現在可有因用。以有體故。若入過去、即無因用。體已滅故。未來亦爾。因用未生、體無有故。(T43. 310b20-24)

其の因と果との俱有りとは、謂はく〔種子が〕現〔行〕を生ずるなり。俱ならずとは、〔種子が〕自類を生ずるなり。俱と不俱と雖も、而も要ず現在に因の用有る可し。体有るを以っての故なり。若し過去に入らば、即ち因の用無し。体が已に滅するが故なり。

未来も亦爾り。因の用未だ生ぜず、体は有ること無きが故なり。

種子と現行は異類であるが故、同時に生じ、種子と種子は同類であるが故、異時に生じる。ただここで注意すべきは、因が果を生じる能生作用は必ず現在になければならないとされていることである。このことは[41]の『成唯識論』の引用にも述べられていたが、因の能生作用が過去にあっても、未来にあっても、果を生じることはないと言われる。なぜなら唯識における種子とは、有部が主張するような不変の実体を持った法ではなく、一刹那の内に生滅する潜勢力であり、よって種子が果を生じるとすれば、それは能生作用のある現在という刹那でしかなく、必然的に因果は同時になる。そうだとすれば、[41]の「不俱有りと雖も、而も現在の時に因の用有る可し」や上の引用の「不俱と雖も、而も要ず現在に因の用有る可し」という表現は、明らかに矛盾を含んでいる。もし因の能生作用が現在にしかないとしたら、なぜ種子は種子生種子において次刹那に果を生じることができるのだろうか。そこで種子生種子は果たして本当に因果関係と呼べるのか、という疑問が生じる。これについて『成唯識論』には、次のようにある。

[47] 能熏生種、種起現行、如俱有因得士用果。種子前後自類相生如同類因引等流果。此二於果是因縁性。除此餘法皆非因縁。設名因縁應知假説。(T31. 10a7-10)

能熏(＝現行)が種〔子〕を生じ、種〔子〕が現行を起こすは、俱有因が士用果を得るが如し。種子が前後して自類相生するは同類因が等流果を引くが如し。此の二は果に於いて、是れ因縁性なり。此を除いて余法は皆因縁に非ず。設し因縁と名づくとも、応に仮説と知るべし。

この記述によれば、種子生現行・現行熏種子とともに、種子生種子も因果関係と認められているようである。一方、『述記』には次のような記述がある。

[48] 依生現行果、之種子名爲俱有。不依引生自類名種。何故爾耶。能熏生故、望異類故、果現起故、相易知故。種望於種非能熏生。非異類故、非現起故、非易知也、此中不説。(T43. 310b27-c3)

現行の果を生ずるに依りて、之れを種子と名づけて俱有と為す。自類を引生するに依りては種〔子〕と名づけず。何故に爾る耶。能熏を生ずるが故、異類に望めるが故、果

が現起するが故、相が知り易きが故なり。種〔子〕が種〔子〕に望みて能熏を生ずるに非ず。異類に非ざるが故、現起に非ざるが故、知り易きに非ざる也りて、此の中に説かず。

ここでは、種子が種子と名づけられるのは、ただ現行の果を生じることによってであり、種子が種子を生じることによっては、種子は種子と名づけないと述べられている。なぜなら種子生現行においては、種子と現行との間に熏習関係があるからであり、また種子が異類である現行に望むからであり、また果である現行が現に生起するからであり、また果である現行の生起によってその姿形が明確になるからであるという。一方、種子生種子にはこうした要素はない。そして因の能生作用は必ず現在になければならないとする『成唯識論』の[41]や『述記』の[46]の見解に照らしても、種子生種子は因果異時であるため、因果関係として適切ではない。よってもし[47]で述べられていたように種子生種子を因果関係を認めるならば、そこに果俱有の場合と異なる別の因果法則、すなわち時間的に前後する因果法則を持ち出してこなければならぬ。しかし過未無体の立場をとる唯識が、果たしてこうした因果関係を認めるであろうか。実際、『成唯識論』は、前後の因果関係について次のように述べている。

[49]因果等言皆假施設。觀現在法有引後用、假立當果對說現因。觀現在法有酬前相、假立曾因對說現果。假謂現識似彼相現。(T31. 12c28-13a2)

因果等の言は皆仮に施設せり。現在の法に後を引く用有りと觀て、仮に當果を立て、對して現の因を説く。現在の法に前に酬ゆる相有りと觀て、仮に曾因を立て、對して現の果を説く。仮とは謂はく、現の識が彼に似る相を現ずるなり。

ここでは因果と述べられているが、それが前後の因果関係を意味していることは明らかである。これによれば、私たちはただ現在のものに後のものを生じる作用があると見て、未来の果を立て、現在の因を語っているに過ぎず、また現在のものを過去のものに報いたものと見て、過去の因を立て、現在の果を語っているに過ぎないという。よって、因果関係とは結局、現在の識が前後の識に似ていることから仮に設定されたものに過ぎない、と述べられている。このことから、唯識が前後の因果関係を真の因果関係と認めていないことは明らかであろう。過去も未来も存在しないとする唯識の立場からして、因の能生作

用は現在にしかなく、よって因果関係も現在という一刹那の中でしか成立しない。すなわち唯識において真の因果関係と呼ぶべきは、やはり種子生現行と現行熏種子という因果同時の関係のみである。しかし一方で、種子は「恒随転」という性質を持ち、刹那ごとに滅しながらも、次刹那に同種の種子を生むことで確かに存続していく。この種子生種子が因果関係とは別の次元で語られるべきものであるならば、それはどう理解すればよいのであろうか。おそらく種子が次刹那の種子を生むことは、厳密に言えば、因果関係によるのではなく、ただ種子の「本性による」と言うべきであろう。すなわち種子は、ただその本来の存在形態として、刹那ごとに生滅をくり返しながら存続していくのである。それは現象世界の一切万物に見られる「刹那滅」が因果関係でなく、その本性によるのと同様である。現象世界における一切は縁起によって生じるが、ひとたび生じれば、ただ本来の存在形態として生じた刹那に滅していく。それは何らかの因縁がなければ、滅しないというものではない。万物は生じた以上、因果関係によらず、ただ本性に従って、必ず生じたその刹那に滅していくのである。それと同様に、ある刹那に種子が滅し、次刹那に同種の種子が生じることに厳密な意味での因果関係はない。なぜなら過未無体の立場をとる唯識において、因の能生作用は現在にしかなく、二刹那にわたって能生作用が発揮されることはないからである。因である種子と果である種子が異刹那に存在するということは、過去も未来も存在しないとする唯識の因果関係としてふさわしくない。それ故、種子生種子は厳密な意味で因果関係と言うべきではなく、それは種子の本性と呼ぶべきものであろう。

では次に、その種子の相続である「恒随転」について見てみたい。

IV 六義の三、恒随転 (rgyun chags 'byung ba)

六義の第三である恒随転 (rgyun chags 'byung ba) について『世親釈』『無性釈』『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[50] *de ni rgyun chags 'byung bar 'dod / de ni rten kun gzhi nam par shes pa ni ji srid ngyen po skyes kyi bar du'o // phyi rol gyi yang ji srid rtsa ba yod pa dang / ji srid smin pa yod kyi bar du'o //* (D.4050.ri.132a7-b1, P.5551.li.155b5-6)

「それは連続して生じるとされる」とは、それ（種子）が依り所であるアーヤ識に対

治が生じるまで〔連続して生じる〕ということである。外の〔種子〕もまた根が生じるまで、そして〔果が〕熟するまで〔連続して生じる〕ということである。

[51] *lhan cig 'byung* ba yang glog bzhin du skad cig gcig dang gnyis dang gsum du gnas pa ma yin gyi / skad cig gcig nas gcig tu brgyud pas yun ring du rgyun chags su 'byung ba'i phyir *rgyun chags su 'byung ba'o* // de ci mngon zhe na / rtsa ba la phan pa dang gnod pa ni yal ga la sogs pa la yang phan gnod du 'gyur te / de dang ldan pa'i phyir ro // (D.4051.ri.205a7-b1, P.5552.li.251b5-7)

〔種子が果と〕「同時に生じる」としても、電光の如く、一と二と三の刹那に留まるのではなく、一刹那ごとに展転することによって、長い間連続して生じるが故、〔種子は〕「連続して生じる」のである。なぜそうなるのかというなら、根の利益と損害が枝等にもまた損益となるが、それと同じであるが故にである。

[52] *phyi'i sa bon ni 'gal ba'i rgyu dang ma phrad kyi bar du rjes su 'jug pa tsam gyis rgyun chags su 'byung ba yin no* // nang gi yang srid pa'i yan lag gi bag chags kyi sa bon ni rnam par smin pa'i 'bras bu ma byung gi bar du'o // 'jig tshogs la lta ba'i sa bon dang nyon mongs pa can gyi spros pa'i bag chags kyi sa bon ni gnyen po ma byung gi bar du'o // dge ba dang lung du ma bstan pa'i spros pa'i bag chags kyi sa bon yang nyan thos dang rang sangs rgyas dag gi yongs su mya ngan las ma 'das kyi bar du'o // de bzhin gshegs pa'i ni rdo rje lta bu'i bar du rgyun 'jug pa tsam gyis *rgyun chags su 'byung ngo* // de lta bas na 'dis ni sa bon *lhan cig 'byung* ba yin yang glog bzhin du skad cig ma gcig gam(P:ma) gnyis sam gsum du gnas pa ni ma yin no zhes ston par byed do // (D.4052.ri.335b4-7, P.5553.li.403a2-6)

外の種子は、〔芽・茎などの〕相違する因と相応するまでただ随順によって「連続して生じる」のである。内の〔種子〕はまた存在の支分の熏習 (srid pa'i yan lag gi bag chags) (注6) である種子であり、異熟の果を生じるまで〔連続して生じるのである〕。身見の種子と染汚を有する戲論の熏習である種子は対治が生じるまで〔連続して生じるのである〕。善と無記の戲論の熏習である種子もまた、諸々の声聞と独覚が般涅槃に至るまで〔連続して生じるのである〕。如来の〔種子〕は金剛喻〔定〕 (rdo rje lta bu / vajropama) (注7) の間、ただ相續に従って「連続して生じる」のである。それ故、このことによって種子

が「〔果と〕同時に生じる」としても、〔種子は〕電光の如く、一や二や三の刹那に留まることはないということが示されたのである。

『世親釈』では、内の種子についてはアーラヤ識の対治が生じるまで連続して生じ、外の種子については根が生じるか、茎や花といった果が熟するまで連続して生じると注釈している。また『無性釈』では、種子は電光のように刹那滅でありつつ、一刹那ごとに展転しながら連続して生じると言い、なぜなら根はそこから生じる枝などと損益を共にするからと述べている。これは枝などがある限り、根もまた存続していなければならず、また現行識が生じている限り、アーラヤ識の種子もまた存続していなければならず、因である種子の能力は絶えず、その果に反映されるということを述べたものと思われる。

一方、『秘義釈』で特徴的なのは、内の種子の強弱を四つのレベルに分類して、その存続と消滅について順に述べていることである。それによれば、最初に滅するのは存在の支分の熏習である種子であり、これは異熟果を生じた時に滅する。二番目に滅するのは身見の種子と染汚を有する戲論の熏習である種子であり、これは修行等による対治が生じた時に滅する。三番目に滅するのは善と無記の戲論の熏習である種子であり、これは般涅槃に至った時に滅する。最後に滅するのは如来の種子であり、これは一切の種子を破壊する金剛喻定において成就し、如来となるのである。またここでも『無性釈』と同様、電光の譬喩が用いられている。

一方『成唯識論』では、六義の第三について次のように述べている。

[53] 三恒隨轉。謂要長時一類相續至究竟位方成種子。此遮轉識。轉易間斷與種子法不相應故。此顯種子自類相生。(T31. 9b17-19)

三には恒隨轉。謂はく、要ず長時に一類に相續して究竟^{くきょう}の位に至りて方に種子と成る。此れは轉識を遮す。轉易し間斷するをもって種子法に相應せざるが故なり。此れは種子の自類相生を顯す。

ここで「轉識を遮す」とは、轉識＝現行識が種子生種子のように、次刹那の現行識を生じることによって刹那から刹那へと相續していくことを否定するものである。現行識が直接、次刹那の現行識を生むことはない (p. 72 [図1] 参照)。各刹那の現行識を生じる因となるのは、飽くまでアーラヤ識の種子である。よってもし現行識に対して相續という言葉

を用いるとしても、その相続は刹那ごとに間断する流れに過ぎない。間断なく刹那から刹那へと相続していくのは、飽くまで種子のみである。これについて『述記』では、以下のよう述べている。

[54] 謂要長時其性一類相續無斷。至得對治道名至究竟位。各各究竟故。(T43. 310c9-11)

謂はく、要ず長時に其の性は一類に相續して断ずる無し。対治の道を得るに至るを究竟位に至ると名づく。各各が究竟なるが故なり。

ここでは種子について「其の性は一類に相續して断ずる無し」と明確に述べられている。先にも述べたが、唯識における種子はその本性として、すなわち本来の存在形態として、刹那ごとに生滅しつつも、次刹那に同種の種子を生じて相續していくのである。そうした恒随転＝種子生種子について、『述記』はまた次のように述べている。

[55] 即顯前種生後之義。此非俱有。俱種攝故。攝論無此。(T43. 310c16-17)

〔恒随転とは〕即ち前の種〔子〕は後の之れ(種子)を生ずるの義を顯す。此れは俱有に非ず。俱に種〔子〕に攝するが故なり。『撰〔大乘〕論』には此れ無し。

種子が種子を生じる際には同刹那ではなく、必ず次刹那に生じなければならない。もし同刹那に生じるとすれば、多数の種子が一刹那の内に包摂されることになってしまうからである。そしてこのような説明は『撰大乘論』にはなかったと述べられている。また『述記』には、種子が種子を生むときに同刹那であってはならない理由として、さらに次のように述べられている。

[56] 種望於種許同時生、體便無窮。自類許有同時生故。即一刹那有多種生、都無因縁。不許後種更生果故。現行望種名爲異類。雖亦熏種、後種未生果故、非無窮。於一刹那無二現行自體並故。所生之種由此不可更生現行。種望於種類亦應爾。(T43. 310a24-b1)

種〔子〕が種〔子〕に望みて同時に生ずと許せば、体は便ち無窮なり。自類が同時に生ずること有りと許すが故なり。即ち一刹那に多くの種が生ずること有れば、都ての因縁無し。後の種〔子〕が更に果を生ずと許さざるが故なり。現行が種〔子〕に望みて名づけて異類と為す。亦、種〔子〕を熏ずと雖も、後の種〔子〕が未だ果を生ぜざるが故、

無窮に非ず。一刹那に於いて二つの現行の自体が並ぶこと無きが故なり。生ずる所の種〔子〕は此れに由りて更に現行を生ず可からず。種〔子〕が種〔子〕に望む類も亦、応に爾るべし。

もし種子が同刹那に種子を生むとしたら、一刹那に多数の種子が集中することになり、種子は後の果を生むことができなくなってしまう。また一刹那の複数の種子が現行識を生むとしたら、一刹那に複数の現行識もまた存在することになってしまうが、実際には現行識が一刹那に複数存在することはない。よって種子が種子を生じる際は必ず異刹那でなければならない、と『述記』は注釈する。

V 六義の四、性決定 (nges pa)

六義の第四である性決定 (nges pa) について『世親釈』『無性釈』『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[57] *nges dang ste gang sa bon thams cad las thams cad 'byung ba ni med de / so sor nges pa de'i sa bon las de 'byung ngo //* (D.4050.ri.132b1, P.5551.li.155b6)

「決定しており」というのは、一切の種子から一切〔の果〕が生じることはなく、各々〔の種子の性格・能力〕は「決定しており」、その種子からはそれ〔という果〕が生じるのである。

[58] *gal te rgyun chags su 'byung ba na btags pa'i phyogs kyang sa bon du khas blangs pa'i phyir thams cad las thams cad cig car ci'i phyir mi 'byung zhe na lan btab pa / nges pa zhes bya ba ste nus pa nges pa'i phyir rgyun chags su 'byung du zin kyang thams cad las thams cad cig car mi 'byung ngo //* (D.4051.ri.205b1-2, P.5552.li.251b7-8)

もし「連続して生じる」のなら、仮説としてまた種子を立てるとして、なぜ一切〔の種子〕から一切〔の果〕が生じないのかというなら、答えて「決定している」というのであり、〔各々の種子の〕能力が「決定している」が故に、「連続して生じる」としても、

一切〔の種子〕から一切〔の果〕が生じることはない。

[59] gal te *rgyun chags su 'byung* na thams cad las thams cad ci ste mi 'byung zhe na / *nges dang zhes* bya bas lan 'debs te 'bras bu 'ga' kho na la rgyu la la *nges so zhes* bya ba'i don to // (D.4052.ri.335b7-336a1, P.5553.li.403a6-7)

もし「連続して生じる」ならば、なぜ一切〔の種子〕から一切〔の果〕が生じないのかというなら、「決定しており」と答えるのであり、ただある果については因において「決定している」という意味である。

三者の注釈はほぼ一致しており、種子の性決定という性質は、一切の種子から一切の果が生じるという混乱を避けるために述べられたとしている。すなわち各々の種子においては、その性格が決定しており、一つの種子からは性格を同じくする一つの果しか生じないという、その決定性が性決定である。

一方『成唯識論』では、六義の第四について次のように述べている。

[60] 四性決定。謂隨因力生善惡等功能決定、方成種子。此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。(T31.9b19-22)

四には性決定。謂はく、因の力に随ひて善惡等を生ずる機能を決定し、方に種子と成る。此れは余部の、異性の因が異性の果を生ずるに因縁の義有りと執するを遮す。

これによれば、性決定とは、種子の善惡等の果を生じる能力が決定していることであり、それは善惡等の性格が異なる因果関係があるとする他の部派の説を否定するものであるという。またこれについて『述記』では、次のように注釈している。

[61] 謂隨前熏時現行因力故、生善惡等。功能決定非雜亂生。(T43.311a28-b1)

謂はく、〔種子は〕前に熏ずる時の現行の因力に随ふが故、善惡等を生ず。〔種子の〕機能は決定して雜亂を生ずるに非ず。

ここでは、種子の性格・能力がそれを熏習する現行識の因力によって決定されるとしている。これは他にはなかった説明であり、種子と現行識の緊密性を示すものである。

VI 六義の五、待衆縁 (rkyen la ltos pa)

六義の第五である待衆縁 (rkyen la ltos pa) について『世親釈』『無性釈』『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[62] *rkyen la ltos(P:bltos) pa dang (P:ste) / sa bon thams cad las thams cad du mi 'byung ste / rkyen gang thob pa na de 'byung bar 'gyur ro //* (D.4050.ri.132b1, P.5551.li.155b6-7)

「縁を待ち」[というのは]、一切の種子から一切〔の果〕が生じることはないのだから、待っていた縁においてそれ〔果〕が生じるのである。

[63] *de lta na yang dus thams cad du ci'i phyir 'bras bu mi 'byin zhe(P:ce) na lan btab pa / rkyen la ltos(P:bltos) pa zhes bya ba ste / rtag tu rkyen nye bar gnas pa ma yin pa'i phyir nyes pa med do //* (D.4051.ri.205b2-3, P.5552.li.251b8-252a1)

そのようであるとしても、なぜ一切時において果が生じないのかと人が問うなら答えて、「縁を待つ」というのであり、常に縁が近くにあるのではない故、〔この答に〕過失はないのである。

[64] *nges kyang ci'i phyir dus thams cad du 'bras bu mi 'byung zhe na / rkyen la ltos(P:bltos) pa dang zhes bya bas lan 'debs te / rkyen rtag tu nye bar ma yin pas nyes pa ma yin no //* (D.4052.ri.336a1, P.5553.li.403a7-8)

「決定している」としても、なぜ一切時において果が生じないのかというなら、「縁を待ち」と答えるのであり、縁は常に近くにはないので〔その答に〕過失はないのである。

『世親釈』は第四の性決定と同様、一切の種子から一切の果が生じない理由として、種子は縁において果を生じるため、としている。一方、『無性釈』と『秘義釈』は時間的な観点から注釈しており、両者は内容・文面ともにほぼ一致している。すなわち種子は一切時

に果を生じるのではなく、ある特定の時にしか果を生じないが、それは種子が縁を待つて因になるからである、と注釈している

一方『成唯識論』では、六義の第五について次のように述べている。

[65] 五待衆縁。謂此要待自衆縁合功能殊勝方成種子。此遮外道執自然因不待衆縁恒頓生果。或遮餘部縁恒非無、顯所待縁非恒有性。故種於果非恒頓生。(T31. 9b22-25)

五には待衆縁。謂はく、此れは要ず自らの衆縁と合するを待ちて功能殊勝なりて方に種子と成る。此れは外道の、自然が因にして、衆縁を待たずして恒に頓^{にわ}かに果を生ずと執するを遮す。或いは余部の、縁は恒に無に非ざるを遮し、待つ所の縁は恒に性有るに非ざるを顕す。故に種〔子〕は果に於いて恒に頓に生ずるに非ず。

ここでは「功能殊勝」という言葉が使われていることが特徴的である。すなわち種子は多くの縁と合致することで初めて果を生じる特殊な能力を獲得するというのである。この待衆縁という種子の性質は、因が常に果を生じるとする仏教以外の外道の説や、縁は常に存在するとする他の部派の説を否定するものであるという。これについて『述記』は次のように注釈している。

[66] 謂自種子要待衆縁和合、種子轉變起取現行等諸果作用。功能殊勝方成種子。故種自類非因縁合、不名種子。(T43. 311b11-14)

謂はく、自らの種子は要ず衆縁との和合を待ち、種子は転変して現行等の諸果を取る作用を起こす。功能殊勝なりて方に種子と成る。故に種〔子〕が自類の因縁と合するに非ざれば、種子と名づけず。

ここでは「和合」と「転変」という言葉を用いて待衆縁を説明している。すなわち種子は多くの縁との和合を待つて、初めて果を生じる特殊な能力を獲得し、転変して自らの果を取るというのである。

VII 六義の六、引自果 (rang gi 'bras bus bsgrubs pa)

六義の第六である引自果 (*rang gi 'bras bus bsgrubs pa*) について『世親釈』『無性釈』『秘義釈』は、それぞれ次のように注釈している。以下にそのチベット訳を示す。

[67] *rang gi 'bras bus bsgrubs pa zhes bya ba la / rang gi sa bon las rang gi 'bras bu 'byung ba ste / kun gzhi rnam par shes pa las kun gzhi rnam par shes pa nyid dang / 'bru las 'bru nyid de / de ltar re zhig sa bon las 'bras bu 'byung ngo //* (D.4050.ri.132b1-2, P.5551.li.155b7-8)

「自らの果によって成就される」ということについては、自らの種子から自らの果が生じるのであり、アーラヤ識からはアーラヤ識自体が生じ、また穀物からは穀物自体が生じ、そのようにまさに種子からは果が生じる。

[68] *sa bon de'i sa bon gang zhe na / de'i phyir rang gi 'bras bus bsgrubs pa'o zhes bya ba smos te / sa bon dang sa bon can thog ma med pa'i phyir de'i 'bras bu gang yin pa de nyid sa bon yin no //* (D.4051.ri.205b3, P.5552.li.252a1-2)

その種子は何の種子かというなら、その問いに対して〔種子は〕「自らの果によって成就される」と言うのであり、種子と種子を有するもの（注8）（＝アーラヤ識）は無始であるから、何であれまさにその果〔の「それ」〕が種子である。

[69] *'o na sa bon de'i sa bon gang yin zhe na / de'i phyir rang gi 'bras bus bsgrubs pa'o zhes bya ba smos te / sa bon dang sa bon can dag thog ma med pa'i phyir 'di'i 'bras bu gang yin pa de nyid sa bon no //* (D.4052.ri.336a1-2, P.5553.li.403a8-b1)

それではその種子は何の種子であるかというなら、その答えとして〔種子は〕「自らの果によって成就される」と言うのであり、諸々の種子と種子を有するもの（＝アーラヤ識）は無始であるから、何であれまさにこれの果〔の「これ」〕が種子である。

この引自果は第四の性決定と同様、種子の決定性を意味するものであるが、性決定が種子の内的性格についての決定性であるのに対し、引自果は果の側から決定される種子の性格をさす。『世親釈』では、これをアーラヤ識からアーラヤ識が生じ、穀物から穀物が生じるようであると注釈している。この性決定と引自果によって、種子と果の厳密な一対一対応が明確になる。またここでも『無性釈』と『秘義釈』は内容・文面ともにほぼ一致して

おり、ともに果のある所に種子はあるとして、種子と果の同処性、一体性を強調している。

一方『成唯識論』では、六義の第六について次のように述べている。

[70] 六引自果。謂於別別色心等果各各引生、方成種子。此遮外道執唯一因生一切果。或遮餘部執色心等互爲因縁。唯本識中功能差別具斯六義成種、非餘。外穀麥等識所變故、假立種名非實種子。(T31. 9b25-c1)

六には引自果。謂はく、別別の色心等に於ける果を各各が引生し、方に種子と成る。これは外道の、唯一の因が一切の果を生ずと執するを遮す。或いは余部の、色心等が互いに因縁と為ると執するを遮す。唯だ本識（＝アーラヤ識）の中の機能差別のみが斯の六義を具して種〔子〕と成り、余には非ず。外の穀麦等は識の所変なるが故、仮に種〔子〕の名を立つるも実の種子には非ず。

ここではアーラヤ識の中の「機能差別」のみが六義を有して種子になると明言し、色心どうしが互いに因果をなすという経量部の色心互熏説を否定している（注9）。また外の種子である植物の種子についても、識の所変であるとして、真実の種子ではないと否定している。『世親釈』『無性釈』『秘義釈』では、外の種子も六義を具えたものとして肯定的に注釈されていたが、ここではそれを明確に否定している。唯識の立場に立つならば、この見解が正しいと言え、先行の三つの注釈より思想的に進歩が見られる。こうした『成唯識論』の見解に対し、『述記』は次のように注釈している。

[71] 謂於別色別心等果、各自引生方名種子。非善等色種生善等心果可名種子。不相應故。(T43. 311b25-27)

謂はく、別の色と別の心等の果に於いて、各が自らを引生して方に種子と名づく。善等の色の種〔子〕が善等の心の果を生ずるを種子と名づく可きに非ず。相応せざるが故なり。

ここでも色と心は別々の種子を有するとして、経量部の色心互熏説を否定している。色の種子は色の果としか相応せず、心の種子は心の果としか相応しない。これが種子の引自果という性質である、としている。

VIII 第二章のまとめ

以上、『摂大乘論』における種子の六義について、『世親釈』『無性釈』『秘義釈』、及び『成唯識論』『述記』に基づいて読解してきた。『世親釈』『無性釈』『秘義釈』の三つの注釈を並べて比較してみた印象として、種子の六義に関する限り、内容的に最も充実していたのは『秘義釈』であった。チベット訳しか現存しないため、扱いにくい書物であるが、その重要性が改めて認識された。また『秘義釈』は、『無性釈』と内容・文面ともかなり一致しており、そこに独自の見解を加筆していると思われることから、おそらく『秘義釈』は『無性釈』に基づいて、その後に書かれたと推察される。また『秘義釈』の特徴として、他の注釈に比べて外の種子、すなわち植物の種子についての言及が多く、それをアーラヤ識の種子と同等な性質を持つ正当な因として扱っている。このような論じ方は、外の種子も内の種子も同様に六義を具えとする『摂大乘論』の本文に忠実であると言える一方、「唯識無境」という立場に立つ唯識の種子説としては不徹底であり、外の種子を識の所変に過ぎないとして真実の因と認めない『成唯識論』に比べ、思想的に未完であると言わざるを得ない。その『成唯識論』と『述記』では「功能」と「転変」という言葉が繰り返し用いられており、特に『成唯識論』では種子をアーラヤ識中の「功能差別」とであると明言していることから、種子は名色といった「もの」ではなく、アーラヤ識中に潜在する「能力」として理解されていることが分かる。こうしたことから、『成唯識論』では唯識の立場がかなり徹底されていたことがうかがえる。

そしてこの章では、唯識の種子に関して二つの点を指摘した。一つは種子生現行と現行熏種子という両作用は前後する二つの作用ではなく、「和合」という一つの現象として捉えるべきであるということであり、もう一つは種子生種子は厳密な意味で因果関係とは呼べず、それは種子の「本性」と呼ぶべきものであるということである。前者については、種子生現行と現行熏種子という両作用は一刹那の内に行われるとしながらも、前後する二つの作用と考えるのが一般的である。しかし『成唯識論』と『述記』の[41][42][43]では、種子と現行識の「和合」という言葉で果俱有が説明されており、そこには種子生現行と現行熏種子を別々の前後する作用と捉える発想はない。そうではなく種子と現行識の交わりを「和合」と表現しているのであるから、両者がつながる種子生現行と現行熏種子という二つの作用は、この「和合」という現象の中でしか起こり得ないはずである。よってこの

両作用が一刹那の内に生じるなら、種子と現行識が交わる「和合」において同時に生じると考えるべきであろう。一方、後者については、種子生現行・現行熏種子と並び、種子生種子も唯識の因果関係の一つと考えるのが一般的だと思われる。しかし『成唯識論』と『述記』の[41]と[46]には、種子の能生作用は必ず現在という一刹那に存在しなければならないとあり、よって因果は同時であるため、[43]では因果異時を主張する経量部の説は否定されている。にもかかわらず種子生種子では果である種子が次刹那に生じるとされており、これは唯識の教義に照らして明らかに矛盾している。よって種子が次刹那の種子を生むのはただその本性による、すなわち種子はその本来の存在形態として種子生種子という形を取ると解釈し、これを因果関係とは区別した。

さて、本章で考察した「種子の六義」の内容を基準とし、次章以降、有部の種子説、経量部の種子説、初期瑜伽行派の種子説をこれと比較しながら、それぞれの種子説の特徴を浮き彫りにし、種子説の展開を明らかにしていきたい。

<注釈>

- (1) 大正新脩大藏經には「如」とあるが、注釈の中では「能」となっており、内容を考慮しても「能」とすべきと考え、訂正した。
- (2) 『世親釈』の玄奘訳、及び真谛訳は以下の通りである。

【玄奘訳】

第一) 刹那滅者、謂二種子皆生無間定滅壞故。所以者何。不應常法爲種子體。以一切時其性如本無差別故。(以下、玄奘訳の引用は T31. 329b19-c13)

刹那滅とは、謂はく〔外と内等の〕二の種子は皆生ずる無間に定めて滅壞するが故なり。所以は何ん。応に常法を種子の体と為すべからず。一切時に其の性は本の如くに差別無きを以っての故なり。

第二) 言俱有者、謂非過去亦非未來、亦非相離得爲種子。何以故。若於此時種子有、即於爾時果生故。

俱有と言ふは、謂はく過去に非ず、亦未来に非ず、亦相離るるに非ざるを種子と為すことを得るなり。何を以ての故に。若し此の時に於いて種子有れば、即ち爾の時に於いて果を生ずるが故なり。

第三) 恒隨轉應知者、謂阿頼耶識乃至治生、外法種子乃至根住、或乃至熟。

恒に隨轉すと應に知るべしとは、謂はく阿頼耶識が乃ち〔対〕治の生ずるに至るまで、外法の種子が乃ち根の住するに至るまで、或いは乃ち熟するに至るまで〔恒に隨轉する〕なり。

第四) 言決定者、謂此種子各別決定、不從一切一切得生。從此物種還生此物。

決定と言うは、謂はく此の種子は各別に決定し、一切従り一切が生ずるを得ず。此の物の種〔子〕従り還た此の物を生ずるなり。

第五) 待衆縁者、謂此種子待自衆縁方能生果。非一切時能生一切。若於是處是時遇自衆縁、即於此處此時自果得生。

衆縁を待つとは、謂はく此の種子が自らの衆縁を待つて方に能く果を生ずるなり。一切時に能く一切を生ずるに非ず。若し是の處、是の時に於いて自らの衆縁に遇えば、即ち此の處、此の時に於いて自らの果を生ずることを得。

第六) 唯能引自果者、謂自種子但引自果。如阿頼耶識種子唯能引生阿頼耶識、如稻穀等唯能引生稻穀等果。如是且顯種果生義。

唯だ能く自果を引くのみとは、謂はく自らの種子が但だ自らの果を引くのみなり。阿頼耶識の種子は唯だ能く阿頼耶識を引生するのみなるが如く、稻穀等は唯だ能く稻穀等の果を引生するのみなるが如し。是くの如きは、且に種〔子〕が果を生ずるの義を顯わさんとす。

【真諦訳】

第一) 念念滅者、此二種子刹那刹那滅、先生後滅無有間故、此法得成種子。何以故。常住法不成種子。一切時無差別故。是故一名念念滅。(以下、真諦訳の引用は T31. 165c16-166a5)

念念に滅すとは、此の〔外と内等の〕二の種子が刹那刹那に滅し、先に生じ後に滅して間有ること無きが故、此の法が種子と成ることを得るなり。何を以ての故に。常住の法は種子と成らず。一切時に差別無きが故なり。是の故、一を念念に滅すと名づく。

第二) 俱有者、俱有則成種子。非過去未來及非相離、是時種子有即此時果生。是故二名俱有。

俱有とは、俱に有れば則ち種子と成るなり。過去と未來に非ず、及び相離るるに非ず、是の時に種子が有れば、即ち此の時に果が生ず。是の故、二を俱有と名づく。

第三) 隨逐至治際者、治謂金剛心道。阿黎耶識於此時功能方盡故名際。外種子至果熟及根壞時功能則盡。是故三名隨逐至治際。

隨逐して治際に至るとは、治が謂はく金剛心の道なり。阿黎耶識は此の時に於いて機能が方に尽きるが故、際と名づく。外の種子は果が熟し、及び根が壞する時に至りて、機能が則ち尽く。是の故、三を隨逐して治際に至ると名づく。

第四) 決定者、由此決定不從一切。一切得生因果並決定、若是此果種子、此果得生。是故四名決定。

決定とは、此れ決定して一切に従らざるに由るなり。一切の生じ得る因果が並びて決定して、若し是れ此の果の種子なれば、此の果が生ずるを得。是の故、四を決定と名づく。

第五) 觀因縁者、由此種子觀別因縁方復生果。是故非一切時。非一切生。是時若有因、是時因得生。是故不恒生。若不觀因而成因者、則一因爲一切果因。以觀因縁成故、不漫爲因。是故五名觀因縁。

因縁を觀ずとは、此の種子が別の因縁を觀ずるに由りて方に復た果を生ずるなり。是の故、一切時に非ず。一切が生ずるに非ず。是の時に若し因有れば、是の時に因は生ずるを得。是の故、恒には生ぜず。若し因を觀ぜず而も因と成れば、則ち一つの因が一切の果の因と爲る。因縁を觀じて〔因と〕成るを以ての故、漫^{みだ}りに因と

成らず。是の故、五を因縁を觀ずと名づく。

第六) 能引顯自果者、是自種子能引生自果。若阿黎耶識能引生阿黎耶識果。如穀等種子能引生穀等果。是故六名能引顯自果。

能く自果を引顯すとは、是れ自らの種子が能く自果を引生するなり。若し阿黎耶識ならば能く阿黎耶識の果を引生す。穀等の種子が能く穀等の果を引生するが如し。是の故、六を能く自果を引顯すと名づく。

(3) 『無性積』の玄奘訳は以下の通りである。

第一) 刹那滅者、生已無間即滅壞故。無有常住得成種子。於一切時無差別故。(以下、玄奘訳の引用は T31. 389a27-b13)

刹那滅とは、生じ已めば無間に即ち滅壞するが故なり。常住にして種子と成るを得ること有ること無し。一切時に於いて差別無きが故なり。

第二) 雖刹那滅、然非已滅。何者俱有。已滅生果不應理故。如死雞鳴。是故應許種子與果俱時而住。以此與果不相違故。如蓮華根。

刹那に滅すと雖も、然も已に滅するに非ず。何ぞ俱有なるや。已に滅して果を生ずるは理に應ぜざるが故なり。死鶏の鳴くが如し。是の故に應に種子と果と俱時に住すと許すべし。此れと果が相違せざるを以ての故なり。蓮華の根の如し。

第三) 雖復俱有、然非一二三刹那住。猶如電光。何者應知。此恒隨轉刹那轉轉。經於多時恒隨轉故。所以者何。其根損益枝等同故。

復た俱有なりと雖も、然も一二三の刹那に住するに非ず。猶電光の如し。何となれば應に知るべし。此れ恒に隨轉して刹那に轉轉す。多時に經るも恒に隨轉するが故なり。所以は何ん。其の根の損益は枝等〔の損益〕と同じなるが故なり。

第四) 若恒隨轉、非許少分樂爲種子。何因縁故不從一切一切俱生。爲避此難故說決定。雖恒隨轉、以諸種子功能定故、不從一切一切俱生。

若し恒に隨轉するも、少分の樂を許して種子と爲るに非ず。何の因縁の故に、一

切従り一切を俱生せざるや。此の難を避けんが為の故に決定を説く。恒に随轉すと雖も、諸の種子の功能定まるを以つての故に、一切従り一切を俱生せず。

第五) 雖爾、何故不一切時常能生果。爲避此失言待衆縁。非一切時會遇衆縁故、無過失。

爾りと雖も、何が故に一切時に常に能く果を生ぜざるや。此の失を避けんが為に衆縁を待つと言ふ。一切時に衆縁に会遇するに非ざるが故に、過失無し。

第六) 今此種子是誰種子。答此問言、唯能引自果。所言唯者、若於此時能生自果、即於爾時説名種子。種與有種並無始故。

今、此の種子は是れ誰の種子なるや。此の問いに答へて言ふ、唯だ能く自らの果を引くのみ、と。唯だと言ふ所は、若し此の時に於いて能く自らの果を生ずれば、即ち爾の時に於いて種子と名づくと説く。種〔子〕と有種（＝アーラヤ識）とは並びて無始なるが故なり。

- (4) 種子の六義の先駆と言うべき『瑜伽論』有尋有伺等地における因の七相では、その第五で「変異(vikāra)」という言葉が因の定義として用いられていたが(第五章参照)、種子の六義にこの言葉は見られない。よってここで「転変」という言葉が使われているのは、あるいは種子の六義で言及されなかった種子が果を生じる際の「変化」という性質について補う意味合いがあったのかもしれない。

- (5) 『俱舍論』根品では、俱有因の説明として以下の喩えが用いられている。

vaktavyam etat katham sahotpannānām dharmānām hetuphalabhāva iti /
tadyathā pradīpaprabhāyor āṅkuracchāyayoś ca / (AKBh. p.84.19-20)

同時に生起する諸法がどうして因果関係(hetu-phala-bhāva)であるのか、というこのことが説かれなければならない。それは例えば灯火と光が、また芽と影が〔同時の因果関係である〕。

これについてヤショーミトラは次のように注釈している。

tadyathā pradīpa-prabhayor aṃkura-chāyayoś ca. kiṃ. hetu-phala-bhāva iti vartate. pradīpaḥ saprabha evotpadyate na niṣprabhaḥ. aṃkurasy' ātape utpadyamānasyaiva chāyā bhavati. atha ca pradīpaḥ prabhāyāḥ sahotpannāyā hetur bhavati chāyāyāś cāṃkuraḥ. tadvat. (SA. p.197.14-18)

「それは例えば灯火と光が、また芽と影が」何なのか。因果関係である、と続くのである。灯火は光と共にのみ生起し、光なしでは〔生起しない〕。〔同様に〕日光において生起している芽には影がある。したがってまた灯火は、同時に生起する光の因であり、また芽は影の〔因である〕。〔同時の因果関係とは〕その如くである。

また、『婆沙論』にも次のような一説がある。

有餘師説。大種如天帝、造色如天衆。大種如自在、造色如眷屬。大種如王、造色如臣。大種如日月輪、造色如日光月明。大種如樹身、造色如枝等。大種如牆、造色如影。大種如燈焰、造色如燈明。大種如藕、造色如花。大種如鏡、造色如像。是故尊者時毘羅言

根生從大種 如燈焰生明

如藕生蓮花 如鏡生衆像 (T27. 664c22-665a1)

有余師は説く。大種は天帝の如く、造色は天衆の如し。大種は自在の如く、造色は眷屬の如し。大種は王の如く、造色は臣の如し。大種は日・月輪の如く、造色は日光・月明の如し。大種は樹身の如く、造色は枝等の如し。大種は牆^{かき}の如く、造色は影^{はす}の如し。大種は燈焰の如く、造色は燈明の如し。大種は藕^{はす}の如く、造色は花の如し。大種は鏡の如く、造色は像の如し。是の故、尊者時毘羅は言ふ、

根が大種従り生ずるは 燈焰が明を生ずるが如く

藕が蓮花を生ずるが如く 鏡が衆像を生ずるが如し

ここで述べられているのは、大種と造色の因果関係であり、必ずしも因果同時を示すものではないが、喩えとして燈焰と燈明のほか、芽と水晶はないものの、代わりに牆と影、鏡と像といった因果同時の例が述べられている。同じく『婆沙論』には、次のような記述もある。

如燈與明雖復俱起而明因燈在(非)燈因明。(T27. 120b25-26)

灯と明は復た俱起すと雖も、明は灯に因りて在り、灯は明に因るに非ざるが如し。

ここでも灯と明は俱起するとされているものの、飽くまで灯が因であり、明が果であるという因果関係が強調されている。ただ、この灯と明は相応因・俱有因の例ではないという。このすぐ後で以下のように述べられている。

此依縁起理趣而説。不依相應俱有因説。(T27. 120c7-8)

此れは縁起の理趣に依りて説き、相応・俱有因に依りて説かず。

『婆沙論』では、「如形質影必俱有故（形質の影は必ず俱有なるが如き故なり）」(T27. 312b2) という記述はあるものの、灯火と灯明は俱有因の喩えとして用いられず、よって両者を俱有因の喩えとして用いたのは、『俱舍論』におけるヴァスバンドゥであると思われる。

(6) 存在の支分の熏習 (bhāvāṅga-vāsanā、有支熏習) について、長尾雅人氏は次のように注釈している。

「存在の支分の熏習」は、行為によって輪廻している場面の熏習で、それが十二支縁起として説かれているから、存在の支分という。(あるいは、十二支の第十支の「有支」を指すか。) また、それ故にこれは、業の種子とも呼ばれる。(長尾【1982】p. 252)

(7) 金剛喩定については、『秘義釈』の中に金剛喩三昧 (rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin / vajropama-samādhī) に関する、次のような記述がある。

Thams cad kyi sa bon dang nyon mongs pas 'phangs pa'i bag chags ni rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin gyis cig car kun nas 'joms so // (D.4052.ri.305a7, P.5553.li.367a1-2)

一切の種子と染汚によって蓄積された習気は、金剛喻三昧によって直ちに完全に破壊される。

金剛喻三昧は一切種子を破壊するため、般涅槃に至っても滅することのない如来の種子すら破壊される（あるいは成就する）と考えられる。

（８）有種（種子を有するもの）については、智周が『成唯識論演秘』の中で次のように注釈している。

種謂種子。有種即是阿頼耶識。阿頼耶識能有種故、名爲有種。又因名種、果名有種。前釋爲勝。此種有種未生果、前俱無始有故、對引自名爲種子。（T43. 862b20-24）

種は謂はく種子なり。有種は即ち是れ阿頼耶識なり。阿頼耶識は能く種を有する故、名づけて有種と爲す。又、因を種と名づけ、果を有種と名づく。前の釈を勝と爲す。此の種と有種は未だ果を生ぜず、前は俱に無始より有るが故、引に対して自らを名づけて種子と爲す。

（９）『成唯識論』には、[70] の引用の後にも以下のような記述がある。

亦不應執色心展轉互爲種生。轉識色等非所熏習前已説故。（T31. 15c28-16a1）

亦、応に色と心は展轉して互いに種〔子〕と爲りて生ずと執すべからず。轉識と色等とは所熏習に非ずと前に已に説きし故なり。

これらの記述から、『成唯識論』で経量部の色心互熏説が否定されていることは明白である。なお、色心互熏説については、第四章で詳しく見ていく。

第三章 『阿毘達磨大毘婆沙論』における説一切有部の種子説

I 有部における種子の意義

前章では種子説の到達点とも言うべき唯識における種子の六義について考察したが、本章では、種子説の変遷の出発点に戻り、有部の教義の集大成と言うべき『婆沙論』における種子について考察する。

このテーマに関する先行研究は極めて少ない。『婆沙論』において種子という語は百箇所近く登場し、全体の分量に違いがあるものの、この数は『俱舍論』における種子の登場回数の三倍以上に当たる。にもかかわらず『俱舍論』における種子の研究論文が相当数に上るのに対し、『婆沙論』における種子の研究はほとんどなされていない。一体なぜか。それはおそらく一つには『婆沙論』が浩瀚な論書ゆえ扱いにくいためであり、もう一つには『婆沙論』における種子が因の単なる譬喩と見做されており、改めて正面から論じる必要はないと考えられていたためであろう。実際『婆沙論』においては、種子という語の多くが因果を説明する際の譬喩として用いられており、「因如種子」(T27. 711a11, 711a20)、「因者如種子法」(T27. 555a19)、「因縁如種子法」(T27. 109a25-26, 284a18, 285b15, 555b4, 833b3)、「如種子法故名為因」(T27. 409a18)といった表現が頻出している。よって『婆沙論』における種子という語の基本的な役割が因の譬喩であることは否定できない。また『婆沙論』における種子は、『俱舍論』や唯識の論書における種子と異なって明確な定義が与えられておらず、このことも単なる譬喩としか見做されない大きな要因になっていると思われる。[18]で見たように『俱舍論』には種子に対して「相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」という独自の用語で定義が与えられているし、また前章で見たように『摂大乘論』『成唯識論』には「種子の六義」として知られる定義が述べられている。このように『俱舍論』『摂大乘論』『成唯識論』では種子という概念が明確に定義され、因果の説明原理としての役割を与えられているのに対して、『婆沙論』における種子にはそれらに該当する定義はなく、その役割は曖昧なままにとどまっている。おそらくこうした理由から『婆沙論』における種子は取り上げられることが少なかったのであろう。しかしそれでも少数ながらこのテーマを扱った先行研究もある。西義雄氏の【1937】

【1938】、及び【1975】の第四章「阿毘達磨論に於ける種子説に就いて」がそれである。これらの論文の中で氏は『婆沙論』における有部の種子を役割ごとに分類し、それを唯識における「種子の六義」、すなわち①刹那存在、②果俱有、③恒隨轉、④性決定、⑤待衆緣、⑥引自果という六つの性質に照らし合わせて吟味する試みを行っている。そして②果俱有についてやや不備の点はあるとしながらも、『婆沙論』における種子がすでに唯識における「種子の六義」をすべて具えていると結論付けている。氏は次のように述べている。

[72] 婆沙論中に説述される種子説は、多少の不完備の点はあるとしても、正しく瑜伽行派の種子説となり得べき資格としての六義をともかくも具すること、及び其種子説が(中略) 賴耶識即ち藏識の種子説のなせる役割と殆んど同様であることも自ら明らかにされたと思う。(西【1975】p. 489)

唯識という大乘仏教を代表する思想が有部の教義の基盤なくして成立しなかったことは明らかであり、よって唯識の種子説についても有部の影響を受けていたことはほぼ間違いない。また、以前から『婆沙論』における種子に単なる譬喩以上の意味を感じていた筆者は、氏の論文に深く共感を覚えた点が少なくなかった。実際『婆沙論』の中には、単なる譬喩以上の意味で種子という語を用いていると感じられる、以下のような記述が散見される。

[73] 誰作種子。謂意根。(T27. 732b1)

誰が種子を作るや。謂はく意根なり。

[74] 由煩惱業爲種子故、生死難斷難破難滅。(T27. 244b23-24)

煩惱と業は種子と爲るに由るが故に、生死は斷じ難く、破り難く、滅し難し。

[75] 於諸不善法、爲因爲種子爲轉爲隨轉爲等起爲攝益義、是不善根義。(T27. 241c13-14)

諸の不善法に於いて、因と爲り、種子と爲り、轉と爲り、隨轉と爲り、等起と爲り、攝益と爲るの義、是れ不善根の義なり。

[76] 或復斷滅一切善根、乃至身中無有少許白法種子。(T27. 885b28-29)

或いは復た一切の善根を断滅し、ないし身中に少許の白法種子も有ること無し。

[77] 順解脱分善根者、謂種決定解脱種子、因此決定得般涅槃。(T27. 35a4-6)

順解脱分の善根とは、謂はく、決定して解脱の種子を種^うゑ、此れに因りて決定して般涅槃を得。

[78] 發勝思願方名樹彼大悲種子、由斯展轉乃得大悲。(T27. 428b25-26)

勝思願を發して方に彼の大悲の種子を樹^ううと名づけ、斯れに由りて展轉して乃ち大悲を得。

これらの記述において種子という語は、単なる因の譬喩という役割にとどまらず、解脱や善業・悪業に関わる因果の原理としてより積極的な意味を与えられていると思われる。例えば、[73]の意根が種子を作る、という表現や[74]の煩惱と業が種子と為る、という表現は、そのまま唯識の種子説にも当てはまるであろうし、[75]では種子が因と転の間に置かれており、因果の過程において因が種子となり、種子が転じてやがて果を生じるというように、種子が因とは区別されるある役割を果たしているように思われる。また、[76]の身中に白法種子有り、という表現は種子が身中に蓄積されている様子を表しており、[77][78]には種子を「種」「樹」(＝「植」)という表現があるが(後で見る[98][99]にも「種植」という表現がある)、これは後の「熏習(vāsanā)」につながる表現であり、こうした表現は種子が単なる色心や行為そのものではなく、それらによって残されるある種的能力・潜勢力であることを推測させる。潜勢力であるが故に、ある色心や行為によって植えられ、ある一定の時間を経て([78]の表現では「展轉」して)果を生じるのである。このように「植」という表現は、因果論を説明する際には、基本的に果を生じさせるある種的能力・潜勢力に対して用いられるのであり、それ故、後の唯識における種子を予感させる。こうした用法を見る限り、『婆沙論』における有部の種子説は、後の唯識の論書に見られるような因果の説明原理としての役割を少なくとも部分的には先取りしていると思われる。実際、五位百法に代表されるように唯識が有部の多くの教義を受け継いでいることを考慮すれば、種子という概念についても有部の影響が全くなかったと考えるほうがむしろ不自然であろう。しかしそれでも『婆沙論』における有部の種子説が、すでに唯識の「種子の六義」をすべて具えていたという西義雄氏の見解は正しいであろう

か。この点については氏の論文を読んだとき、筆者は疑念を禁じ得なかった。そしてその理由を熟慮した結果、氏の見解には有部と唯識の間に横たわる二つの重大な相違点に対する配慮が欠けている、あるいは十分でないと思われたのである。その二つとは、時間概念に関する両者の見解の相違、及びアーラヤ識の有無に関する両者の見解の相違である。この二つの相違点は、両者の種子説を論じる上で看過できない重要な意味を持つ。よって、ここではこの二つの点を踏まえた上で、改めて『婆沙論』における有部の種子説を唯識の「種子の六義」に照らして検討してみたい。

Ⅱ 有部における刹那滅の意味

それでは種子の六義のうち、まず①刹那存在（刹那滅）から考えてみたい。西義雄氏はこの点について、次のように述べている。

[79] 婆沙論所述の種子の現わす所の諸法が刹那滅なりや否やというに、有部宗にては、特に大毘婆沙論などになると、一切の有為法は、婆沙所伝の経量部などの一期の有為相説と異なつて、厳密に刹那滅説を主張することは多言を要しない。従つて右の中、種子として表さんとせられるものが凡て刹那滅性たることも亦、自明であらう。（西【1975】p. 487）

ここから分かるように、氏は有部が『婆沙論』において刹那滅を主張している（注1）ことから、直ちに有部の種子が六義の刹那滅という性質を具えているとしている。しかし有部と唯識の主張する刹那滅とは果たして同じものであろうか。この点を掘り下げて検討してみたい。そのためにまず、有部の時間概念について見てみたい。

有部の時間概念は、三世実有・法体恒有といわれるものであり、それが『婆沙論』において論じられているのは、玄奘訳第七十七巻の冒頭である。そこでは四人の論師による時間論が紹介され、その中で世友（Vasumitra）の説が最も優れたものとして採用されている。その世友による時間論とは次のようなものである。

[80] 説位異者、彼謂諸法於世轉時由位有異非體有異。如運一籌置一位名一、置十位名十、

置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位、雖得三名而體無別。

(T27. 396b1-5) (注2)

位に異なり有りと説く者、彼(=世友)は謂ふ、諸法が世に於いて転ずる時、位に異なり有るに由りて、体に異なり有るに非ず、と。一^{ちゅう}籌を運ぶが如く、一位に置けば一と名づけ、十位に置けば十と名づけ、百位に置けば百と名づく。位を歴ることに異なり有ると雖も籌体に異なり無し。是くの如く諸法は三世の位を経て、三つの名を得ると雖も体に別無し。

ここでは法(dharma)について体と位を区別し、法は過去・現在・未来という三世の位を変えていくものの、その体は変わらないとしている。有部における法とは、物心を含むあらゆる現象世界を構成する通常七十五(異説あり)の基本要素を意味する。いわゆる五位七十五法である。それら法はあたかも計算に用いる籌のように、置かれる位置によって三通りに呼び名を変えて行きながら、しかもその自性である体には変化がないという。これはどういうことであろうか。『婆沙論』は次のように述べる。

[81] 此師所立世無雜亂以依作用立三世別。謂有爲法未有作用名未來世、正有作用名現在世、作用已滅名過去世(注3)。(T27. 396b5-8)

此の師(=世友)の所立は、作用に依りて三世の別を立つるを以て世に雜亂無し。謂はく、有爲法の未だ作用有らざるを未來世と名づけ、正に作用有るを現在世と名づけ、作用已に滅するを過去世と名づく。

世友によれば、法はその作用の有無によって三世の位を変えていくという。すなわち法は未だその作用を発揮していないときには未来の位にあり、作用を発揮しているまさにその刹那には現在の位にあり、すでに作用を発揮し終わったときには過去の位にあるという。この説において注目すべきは、法はその作用の有無によって三世の位を変えていくものの、その体は常に変わずに存在し続けるということ、すなわち法体恒有ということである。この考え方では、法について作用と体を明確に区別しており、法の作用が発揮されるのは現在の一刹那に過ぎないが、一方その自性である体は変化することも消えることもない常住の実体であるという。よって有部においては、刹那滅を標榜してはいても、刹那に滅するのは法の作用のみであり、法の体が滅することはない。法の体は現在という位を一刹那

の内に通り過ぎていくだけであって、その後も過去の位において存在し続けるのである。
こうした法の在り方は、そのまま有部の因果論にも持ち込まれる。有部の因果論では、現象世界においてあらゆる因果関係を構成する法は、その作用によって因となり、また果となるものの、その体には常に変化がないという。

[82] 我說諸因以作用爲果非以實體爲果。又說諸果以作用爲因非以實體爲因。諸法實體恒無轉變非因果故。(T27. 105c10-13)

我は説く、諸因は作用を以って果と為り、実体を以って果と為るに非ず、と。又説く、諸果は作用を以って因と為り、実体を以って因と為るに非ず、と。諸法の実体は恒に転変無く、因果に非ざるが故なり。

このように有部の因果論においては、因となるのも果となるのもともに法であるが、法はその体によってでなく、ただその作用の發揮の仕方によって時に因と呼ばれ、時に果と呼ばれるのであり、一方、法の体は常に変化なく、よって因果の法則から独立して存在し続けるのである。こうした三世実有・法体恒有という有部の法の特徴は、有部の因果論にもそのまま適用される。実際『婆沙論』では、因果の体が恒有であることが何度も述べられている。

[83] 欲止彼意顯因恒有。(T27. 741b16)

彼の意を止め、因の恒有を顯さんと欲す。

[84] 答三世諸法因性果性、隨其所應次第安立、體實恒有無増無減。但依作用、説有説無。(T27. 395c28-396a1)

答ふ、三世諸法の因性と果性は、其の所應に随いて次第に安立し、体は実に恒有にして、増無く、減無し。但だ作用に依りてのみ、有と説き無と説く。

[85] 爲止彼執顯異熟因果雖已熟其體猶有。(T27. 96b9-10)

彼の執を止め、異熟因は果已に熟すと雖も、其の体猶有ることを顯わさんが為なり。

[86] 爲遮彼意、顯異熟因果已熟位其體猶有。(T27. 263c29-264a1)

彼の意を遮せんが為に、異熟因は果已に熟せる位にも、其の体猶有ることを顕す。

[87] 答爲止愚於因縁法執因縁性非實有者意顯因縁法體性實有故、作斯論。(T27. 982b4-6)

答ふ、因縁法に愚にして因縁性は実有に非ずと執する者の意を止め、因縁法の体性は実有なることを顕さんが為の故に、斯の論を作す。

これらの記述から、有部において、因果の体が消えることなく三世にわたって恒有とされていることは明らかである。よって因となる種子についても、その体は恒有と考えられねばならず、刹那滅とは飽くまで作用のみの滅としなければならない(注4)。

一方、唯識においては三世実有・法体恒有は認められておらず、恒有である法の体は否定されており、法の概念が有部と根本的に異なっている。すなわち唯識では、不変の実体であった有部の法がその不変の体を失うことで純粹な作用、あるいは能力としての法に変わっているのである。このことから唯識における刹那滅とは、一刹那ごとに作用、あるいは能力である法そのものが生じては滅していくことを意味する。それゆえまた因である種子の刹那滅とは、果を生じる潜勢力である種子そのものが一刹那ごとに生じては滅していくことを意味するのである(いわゆる現在有体・過未無体説)。前章でも引用したが、『成唯識論』はこのことを次のように述べている。

[35] 然種子義略有六種。一刹那滅。謂體纔生無間必滅有勝功力方成種子。此遮常法。常無轉變、不可說有能生用故。(T31. 9b7-10)

然るに種子の義は略して六種有り。一には刹那滅。謂はく、体は^{わず}纔かに生ずる無間に必ず滅して勝れた功力有りて方に種子と成る。此れは常法を遮す。常に転変無きは、能生の用有りと説く可からざるが故なり。

このように同じ刹那滅という言葉を用いてはいても、有部と唯識では、その意味するところが異なっていることが理解されるであろう。

以上のような両者における刹那滅の意味の違いは、そのまま種子の存続形態である③恒随転の違いにもつながる。恒随転とは種子が自らの果を生じるまで、その能力を失うことなく存続していくことであるが、その存続の仕方について両者の立場はおのずと異なってくる。『婆沙論』における有部の見解では、先の引用で見たように因である種子(として

の法)の体は恒有である。よって、因としての作用を発揮する前、種子の体は未来の位にとどまっており、やがて縁が到来すると、現在の位において能生作用を発揮し、次刹那にはその体は過去の位へと移行していく。すなわち果を生じる前後において種子の自性である体は変化することなく、ただその作用の有無によって三世の位だけが変化していく、これが『婆沙論』における有部の種子の恒随轉である。それに対して唯識における種子の恒随轉とは、『成唯識論』において種子生種子と呼ばれたものである。唯識における種子は刹那ごとに生滅するため、存続するためには種子が一刹那ごとに次の種子を生じさせなければならない。生じては消えていく刹那に、種子は次の種子を生じさせ、その生滅の連続によって種子は存続していく、これが唯識における種子の恒随轉である。それは現行識と違って、中断することなく、果を生じるまでひたすら一類に相続していくのである。前章でも引用したが、『成唯識論』ではこれを次のように述べている。

[53] 三恒随轉。謂要長時一類相續至究竟位方成種子。此遮轉識。轉易間斷與種子法不相應故。此顯種子自類相生。(T31. 9b17-19)

三には恒随轉。謂はく、要ず長時に一類に相續して究竟の位に至りて方に種子と成る。此れは轉識を遮す。轉易し間斷するをもって種子法に相應せざるが故なり。此れは種子の自類相生を顯す。

刹那ごとに生滅をくり返す自類相生によって、唯識の種子は果を生じるまで存続していくのである。以上で、有部と唯識の種子説は、①刹那存在(刹那滅)と③恒随轉について、その意味するところが異なることを明らかにできたであろう。

III 有部における因と果の関係

次に種子の六義のうち②果俱有について考える。種子の果俱有とは、因である種子が果を生じるとき、因と果の両者が同刹那に存在するということである。『成唯識論』では、次のように定義されている。

[41] 二果俱有。謂與所生現行果法、俱現和合方成種子。此遮前後及定相離。現種異類互

不相違。一身俱時有能生用。非如種子自類相生前後相違必不俱有。雖因與果有俱不俱、而現在時可有因用。未生已滅無自體故。依生現果立種子名。不依引生自類名種。故但應說與果俱有。 (T31. 9b10-17)

二には果俱有。謂はく、生ずる所の現行の果法をもって、俱に現に和合して方に種子と成る。此れは〔時間的な〕前後と、及び定めて相い離るるを遮す。現〔行〕と種〔子〕とは異類にして互いに〔時間的に〕相違せず。一身に俱時に能生の用有り。種子が自類相生し、〔因と果の〕前後が相違して必ず俱有ならざるが如くに非ず。因と果とは俱と不俱有りと雖も、而も現在の時に因の用有る可し。未生と已滅は自体無きが故なり。現〔行〕の果を生ずるに依りて、種子の名を立つ。自類を引生するに依りて、種〔子〕とは名づけず。故に但だ応に果俱有をもって説くべし。

前章でも見たように、唯識における種子は果を生じる刹那、必ず果と和合し、両者は同刹那の内に共存している。このような果俱有について、西義雄氏は次のように述べている。

[88] 第二の果俱有の義を有するものなるや否やも、有部宗は其六因論中、俱有因及び相応因に於いては土用果を取るとするから、此点に関する限り明らかに果俱有と言い得る。但し時間的に前後を論ずる異熟因と異熟果とに於いては、因は必ずしも果を俱有としない。此点は確かに過未無体説をとる瑜伽行派の果俱有説と異なる(西【1975】pp. 487-488)。

ここから分かるように、氏は有部の六因のうち、俱有因と相応因については果俱有であるとしながらも、異熟因については種子がその性質を有していないことを認めている。それゆえ氏は先に引用した [72] においても、有部の種子を「多少の不完備の点はある」としているのである。しかしながら筆者は氏が種子の果俱有という性質について考察する上で、決定的に重要な点を見逃していると考えている。それはアーラヤ識の存在である。唯識において果俱有が主張される背景には、アーラヤ識の存在がある。唯識において因となる種子とは、すべてアーラヤ識の種子をさし、これが因となってアーラヤ識より現行識が生じる。唯識では識の外部に対象を認めないため、世界のすべての現象はただ識としてしか存在せず、その識を生じさせる因となるがアーラヤ識の種子なのである。よって『成唯識論』の[28]に述べられてように、唯識における因果関係とは、アーラヤ識とそこから生じる現行識との関係でしかあり得ず、深層心理と表層心理からなる識の階層構造が前提と

なっている。一方、有部では心の外部に世界を認めつつ、識の階層構造を認めないことから、因果関係の成立する次元が唯識とは異なっている。有部の六因についてみると、俱有因・相応因における因果関係は同じ刹那に因と果が共存する因果同時の関係であり、同類因・遍行因・異熟因における因果関係は刹那を前後して因から果が生じる因果異時の関係である（注5）が、どちらの場合も唯識のように因と果が別の階層、すなわち深層心理と表層心理という別の領域に存在するということではなく、因と果はともに単層の現象世界（この場合、欲界・色界・無色界の三界すべてを含む現象世界をさす）にのみ存在する。したがって、有部の因果関係は一つの平面上に、あるいは一本の直線上に表現することができる。このことを心（王）・心所を例にとりて考えてみよう。俱有因・相応因の因果同時の関係によれば、心が生じるときにはそれに付随する心所も必ず同刹那に生じるとされており、よって心を因とし心所を果とすれば、因と果は同じ一刹那に共存することになる。

[89] 同依一根同縁一境而得生故、可説一切和合無異。是故一切心心所法、隨其所應俱時而起。（T27. 79c15-18）

同じく一根に依り、同じく一境に縁じて生ずるを得るが故、一切の和合に異なり無しと説くべし。是の故に一切の心・心所法は、其の所應に随いて俱時に起こる。

[90] 答相應俱有因現在取果、現在與果。一刹那取果、一刹那與果。（T27. 108c7-8）

答ふ、相応・俱有因は現在に取果し、現在に与果す。一刹那に取果し、一刹那に与果す。

この因果関係は一刹那のうちに因と果が共存するため、同刹那上に因と果が並列的に並ぶ直線的な関係として表現できる（p. 72[図1]）。一方、同類因・遍行因の因果異時の関係によれば、ある現象の因となるのはその前の刹那の同類の現象であり、よってその因果関係は刹那と刹那をつなぐ直線上で展開される。例えば、ある刹那において心・心所が生じるとき、その因は前の刹那の同類の心・心所ということになる。

[91] 謂一刹那心心所法、引起次後刹那同類心心所故、立爲因縁。（T27. 109a20-21）

謂はく、一刹那の心・心所法は、次後刹那の同類の心・心所を引起するが故、立てて因縁と為す。

[92] 同類遍行因現在取果、過去現在與果。一刹那取果、多刹那與果。(T27. 108c9-10)

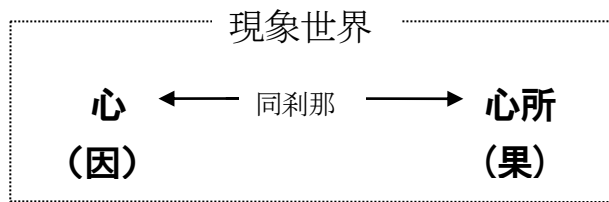
同類・遍行因は現在に取果し、過去と現在に与果す。一刹那に取果し、多刹那に与果す。

これらの引用によれば同類因・遍行因の場合、その因果関係は過去と現在にわたる関係であり、因と果が刹那を異にして前後に並ぶという、やはり直線的な関係として表現できる(p. 72[図2])。

このような有部の直線的な因果関係に対し、唯識における因果関係は種子生現行、現行熏種子、種子生種子の三者によって説明される。ある刹那に生じる現象としての識＝現行識の因となるのはアーラヤ識の種子であり(種子生現行)、それと同時に生じた現行識はアーラヤ識に自らの種子を熏習させる(現行熏種子)。この両作用は一刹那の内に同時に行われる。すると熏習された種子は次の刹那に同種の種子を生み(種子生種子)、その種子が次の刹那の現行識を生じさせる。この過程が繰り返されることで、ある現象が継続していくように見えるのである(p. 72[図3])。

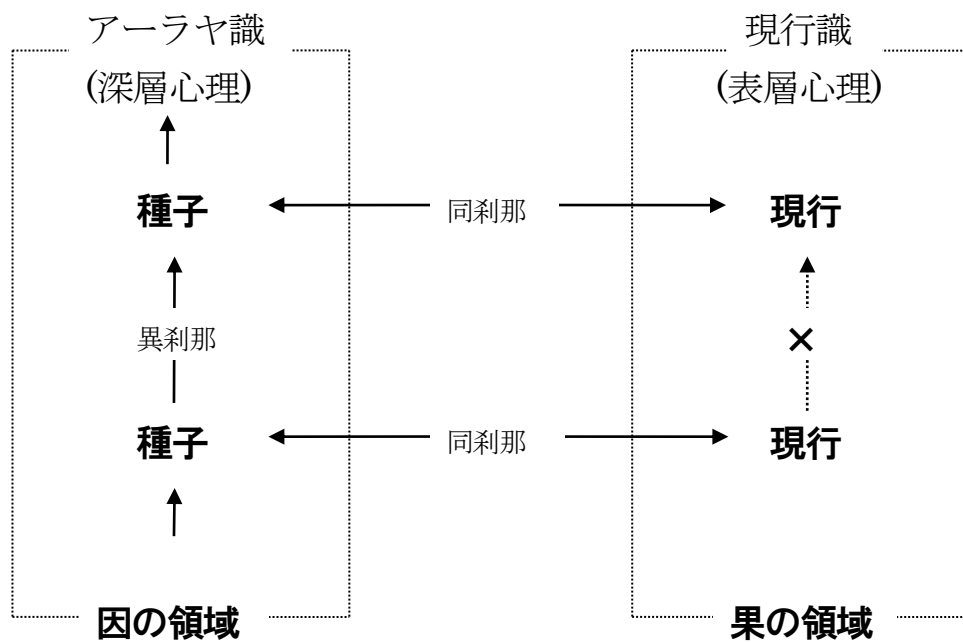
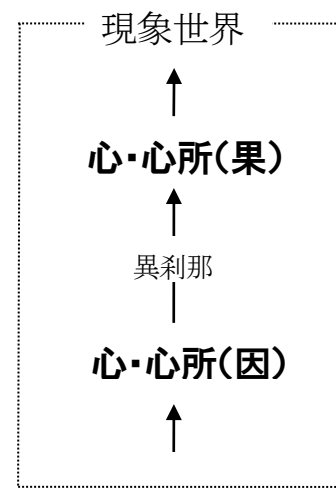
ここで重要なことは、唯識においては、現象としての識＝現行識そのものは決して次の刹那の現象を直接生む因となることはなく、あらゆる現象の真の因と呼べるのはただアーラヤ識の種子だけであるということ、またある刹那と次の刹那をつなぐのは種子が同類の種子を生む作用(種子生種子)でしかないということである(ただし前章で述べたように、種子生種子は厳密な意味では因果関係ではなく、種子の本性・本来の存在形態と呼ぶべきものである)。よってある現象＝現行識が継続しているように見えても、それは刹那ごとにその現象がアーラヤ識に種子を熏習させ、その種子が生んだ次の刹那の種子が次の刹那の現象を成立させているのであって、現象自体が次の現象を直接生み出すことは決してない。これが唯識と有部との決定的な違いである。有部の因果関係は現象世界だけで完結しており、現象世界の外にその因となる別の世界を設定することはない。よってある現象が生じるとき、その因は必ず同じ現象世界の他の現象であり、その意味で世界は単層である。それに対して唯識では、ある現象の成立を説明する際に現象世界(正確には現象世界を形成する諸々の現行識)とは別にその因となるアーラヤ識を設定し、因果関係は両者の階層構造において語られる。すなわち唯識では、因と果は深層心理と表層心理という異なる階層に配置され、種子にはこの両領域を媒介する役割が課せられる。それが種子生現行と現

【図1】 俱有因・相応因における因果関係



これら有部の因果関係は同刹那と異刹那の違いはあるものの、ともに現象世界の中だけで完結しており、よって因と果の関係はすべて現象間の直線的な関係として表現できる。

【図2】 同類因・遍行因における因果関係



種子は次の刹那の
種子を生む
(種子生種子)

一刹那の内に、種
子は現行を生み(種
子生現行)、現行は
種子を熏習する
(現行熏種子)

現行は次の刹那の
現行を直接生むこ
とはない

【図3】 唯識における因果関係

行熏種子という両作用である。有部における因果関係は現象世界だけで完結するため、当然このような作用はなく、同時であれ異時であれ、因と果を一本の直線上に表現することができる。一方、唯識の因果関係は、現象世界を形成する現行識とそれを生じさせるアーラヤ識との階層構造の上に成立しているため、その成立には現象世界の流れとアーラヤ識の流れの他に両者をつなぐ作用、すなわち種子生現行と現行熏種子が想定されなければならない、よってその因果関係の全体を一つの直線上に表現することはできないのである。

以上の考察により、有部と唯識では因果関係の成立する次元が異なっていることが理解されるであろう。その違いを踏まえた上で、改めて②果俱有について考えてみると、六因のうち同類因・遍行因・異熟因については因と果が異刹那に存在するため不適当だが、俱有因・相応因については、たとえそれが現象どうしの関係であっても因と果が同刹那に共存しているので、その意味では西義雄氏が主張したように果俱有の条件を満たしていると言える。しかしながら有部における因と果の同時性は現象世界内における現象どうしの間で成立する同時性であり、唯識が主張するような識の階層構造におけるアーラヤ識と現行識との間で成立する同時性では決してない。それ故、同じ同時性と言っても、両者の意味するところは異なるということを見逃してはならない。

IV 性決定、待衆縁、及び引自果について

それでは唯識における種子が具える六義のうち、残りの④性決定、⑤待衆縁、⑥引自果について考察する。④性決定とは、それぞれの種子がある決まった性格・能力を持っており、それに沿った果を生じさせるというものである。『成唯識論』では次のように述べられている。

[60] 四性決定。謂隨因力生善惡等功能決定方成種子。此遮餘部執異性因生異性果有因縁義。(T31. 9b19-22)

四には性決定。謂はく、因の力に随ひて善惡等を生ずる機能を決定し、方に種子と成る。此れは余部の、異性の因が異性の果を生ずるに因縁の義有りと執するを遮す。

このように性決定とは、種子が自らと同じ性格の果を生じるという、因果関係における

性格の同一性について述べたものであり、因と果の性格が互いに異なる因果関係を否定するものである。よってこれについては、それぞれの種子が自らの果を生じさせるという⑥引自果にも関わってくる。引自果については『成唯識論』の中で、次のように述べられている。

[70] 六引自果。謂於別別色心等果各各引生方成種子。此遮外道執唯一因生一切果。或遮餘部執色心等互爲因縁。唯本識中功能差別具斯六義成種、非餘。外穀麥等識所變故、假立種名非實種子。(T31. 9b25-c1)

六には引自果。謂はく、別別の色心等に於ける果を各各が引生し、方に種子と成る。此れは外道の、唯一の因が一切の果を生ずと執するを遮す。或いは余部の、色心等が互いに因縁と為すと執するを遮す。唯だ本識（＝アーラヤ識）の中の機能差別のみが斯の六義を具して種〔子〕と成り、余には非ず。外の穀麦等は識の所変なるが故、仮に種〔子〕の名を立つるも実の種子には非ず。

このように引自果とは、アーラヤ識の種子がその性格・能力に従って、それぞれに相応した独自の果を引くことであり、サーンキヤ学派のグナ説や、経量部の色心互熏説や、植物の種子を因とする考え方を否定するものである。それではこの④性決定と⑥引自果について、有部の立場を見て行こう。『婆沙論』における有部の種子には、解脱種子、三乗種子、声聞独覺及仏菩提種子、三乗菩提種子、無上正等菩提種子、白法種子、勝善種子、尊貴富樂種子など、その性格が明記されているものが多く、さらに性格が異なるものどうしは因果関係を結ばないということが繰り返し述べられている。そのいくつかを以下に引用する。

[93] 無漏與有漏非種子法故、法智與世俗智非因縁。(T27. 555b4-5)

無漏は有漏のために種子法に非ざるが故、法智は世俗智のための因縁に非ず。

[94] 有漏與無漏非如種子故。(T27. 555b24-25)

有漏は無漏のために種子の如くに非ざるが故なり。

[95] 以染汚法與善法非如種子故。(T27. 833b13-14)

染汚法は善法のために種子の如くには非ざるを以っての故なり。

[96] 染於不染非種子法故。(T27. 833b26-27)

染は不染に於いて種子法に非ざるが故なり。

[97] 無漏與染非種子法故非因。(T27. 834b29-c01)

無漏は染のために種子法に非ざるが故、因に非ず。

これらの引用から、有部において因となる法はそれぞれある決まった性格を持っていること、また性格の異なる法どうしは因果関係を結ばないことが分かる。さらに以下の引用から、有部における種子が性格を同じくする果を生じさせることが分かる。

[98] 種植尊貴富樂種子、感得尊貴大富樂果。(T27. 159b24-25)

尊貴富樂の種子を種植すれば、尊貴大富樂の果を感得す。

[99] 或復種植三乘種子、引得三乘菩提涅槃。(T27. 159b27-28)

或いは復た、三乗の種子を種植すれば、三乗の菩提涅槃を引得す。

[78] 發勝思願方名樹彼大悲種子、由斯展轉乃得大悲。(T27. 428b25-26)

勝思願を發して方に彼の大悲の種子を樹えると名づけ、斯れに由りて展轉してすなわち大悲を得る。

これらの記述から『婆沙論』における有部の種子説が、基本的に性決定に則ったものであることが分かる。しかし第一章で見たように、有部には異熟因－異熟果という因果関係が存在し、そこでは善惡の因から無記の果が生じるとされている。これは[60]で見られたように「種子の六義」の性決定において否定されたところのものであり、この点で有部の性決定は例外を含む不徹底なものと言わざるを得ないであろう。一方、⑥引自果についてはどうであろうか。唯識において因となるのはアーラヤ識の種子であり、それは潜勢力であって、その潜勢力が異熟によって現行識として顕現することが唯識における引自果である。そしてその顕現は、前章で見たように、『述記』で「和合」呼ばれた「一身に相い

離れざる」因果の一体化において実現されるものである。そこにおける種子とその果である現行識との結びつきは絶対的であり、たとえ異熟という種子から現行識への（あるいは現行識から種子への）異質化が生じるとしても、善・悪・無記といった両者の性格は完全に一致するのである。それに対して有部の因は、たとえ同じ性格の果を引くとしても、因となる法と果となる法はそれぞれ別の実体を持つ別の法であり、因が果を生じる過程で唯識のように両者が一体化することはない。よって有部における引自果は、飽くまで因が同種の性格を持つ果と結びつくという意味にとどまり、そこには唯識における種子と現行識との和合のような絶対的な結びつきはない。この点で有部と唯識の引自果は区別されねばならないだろう。

最後に⑤待衆縁とは、直接原因となる種子が間接原因となる縁を待つて果を生じさせるというものである。『成唯識論』では、次のように述べられている。

[65] 五待衆縁。謂此要待自衆縁合功能殊勝方成種子。此遮外道執自然因不待衆縁恒頓生果。或遮餘部縁恒非無、顯所待縁非恒有性。故種於果非恒頓生。(T31. 9b22-25)

五には待衆縁。謂はく、此れは要^に自らの衆縁と合するを待ちて功能殊勝なりて方に種子と成る。此れは外道の、自然が因にして、衆縁を待たずして恒に頓かに果を生ずと執するを遮す。或いは余部の、縁は恒に無に非ざるを遮し、待つ所の縁は恒に性有るに非ざるを顕す。故に種〔子〕は果に於いて恒に頓に生ずるに非ず。

このように唯識における種子は、常に果を生じる訳ではなく、必ず縁を待つて果を生じる。これと同様の内容が『婆沙論』にも随所に見受けられる。

[100] 答所出泥中先有種子。餘縁闕故草未得生、後遇衆縁即便生草。(T27. 88a3-5)

答ふ、所出の泥中に先に種子有り。余縁を欠くが故に草未だ生ずること得ざるも、後に衆縁に遇ひて即便ち草生ず。

[101] 如堅實種置於倉中水糞縁闕不能生芽、如是无漏善有爲法體雖堅實、而闕愛水餘結潤覆、有芽不生。(T27. 98b27-c1)

堅実な種〔子〕も倉中に置き、水糞の縁を欠けば、芽を生ずること能わざるが如く、是の如く、無漏善の有為の法体は堅実と雖も、愛水と余結との潤覆を欠けば、有の芽生

ぜず。

[102] 若雖堅實、無水所潤糞土所覆亦不生芽。内業亦爾。(T27. 598a25-26)

若し〔種子が〕堅実と雖も、水の潤す所と糞土の覆ふ所無ければ亦、芽生ぜず。内業も亦爾り。

[103] 如倉中種子闕衆縁故芽則不生當知芽生由資助力。(T27. 913a3-4)

倉中の種子は衆縁を欠くが故、芽は則ち生ぜざるも、当に芽の生ずるは資助力に由ると知るべきが如し。

これらの記述から、有部の種子が果を生じるに際にも、唯識の種子と同様、間接原因となる縁を必要としていることは明らかであり、よって⑤待衆縁については有部の種子説が唯識のそれと共通していると見て問題ないであろう。

V 第三章のまとめ

以上の考察により、『婆沙論』における有部の種子説は、種子の六義のうち①刹那滅、②果俱有、③恒随轉について唯識のそれと意味するところが異なり、④性決定、⑥引自果についても唯識のそれと完全に一致しているとは言えず、⑤待衆縁だけが唯識のそれと共通している、という結論に至った。『婆沙論』における種子という語は、本章の冒頭で述べたように、基本的に因果関係を説明する際の因の譬喩として用いられており、概念として明確に定義されておらず、従ってそれは後の唯識の論書に見られるように確固たる因果の説明原理として機能しているわけではない。よって厳密には『婆沙論』における有部の種子説は、一つの理論あるいは学説として成立しているとは言えないのかもしれない。しかしそれでも種子という語が単なる因の譬喩という以上に積極的な役割を担っていると感じられる箇所もあり、特に [77] [78] [98] [99] の種子を「植える」という表現は唯識における「熏習」を連想させ、そこに潜勢力としての種子の萌芽を見て取ることは可能である。ただ前にも述べたように、有部から唯識へと至るには、両者の間に横たわる二つの重大な見解の相違を越えなければならない。その二つの相違を超えるには、三世実有・

法体恒有の否定、及びアーラヤ識の採用が必要である。これらの相違が種子説に与えた影響は極めて大きく、したがって有部の種子説から唯識の種子説へと至るには、次の二つの要件が満たされねばならない。

【要件1】唯識では三世実有・法体恒有が否定されるため、常住の実体を持った法としてではなく、刹那存在として、また果を生むための能力・潜勢力として種子を捉えなおすこと。

【要件2】唯識では現象世界を形成する現行識の他に、その因たるアーラヤ識が設定されるため、両者を媒介する役割、すなわち種子生現行と現行熏種子という働きを種子が担うこと、しかもこの両作用を一刹那の内に種子が同時に行うこと。

これらの二つの要件のうち、【要件1】の能力・潜勢力として種子を捉えることについては、[77] [78] [98] [99] にその萌芽を認めることができるものの、それ以外では要件を満たしてはいない。【要件2】については、『婆沙論』の種子にその働きがないとは言いうまでもない。そしてこれら二つの要件を有部の種子説が満たしていない以上、たとえ『婆沙論』の種子説に唯識との類似性を認めるとしても、西義雄氏のようにそれを過大に評価すべきではなく、その種子説は唯識のまだほんの萌芽にとどまっていたと見るべきであろう。

以上の考察により、本論における種子説の変遷の出発点である有部の種子説と到達点である唯識の種子説との隔たりを描き出すことができたと思う。

<注釈>

(1) 『婆沙論』では以下のように、有部の説として刹那滅が明確に主張されている。

次復於有爲法觀一刹那生一刹那滅。此則名爲生滅觀成。(T27. 35c1-2)

次に復た有爲法に於いて一刹那に生じ、一刹那に滅するを觀ずる。此れを則ち名づけて生滅觀を成ずと爲す。

從此無間能觀諸蘊一剎那生一剎那滅。是名生滅觀成。(T27. 841a8-10)

此れに従り無間に能く諸蘊が一剎那に生じ、一剎那に滅するを觀ず。是れを生滅觀を成ずと名づく。

答應作是說。一切有情心等生等滅。彼一切一剎那生一剎那滅。(T27. 769b22-23)

答ふ、応に是の說を作すべし。一切有情の心は等しく生じ、等しく滅す。彼の一切は一剎那に生じ、一剎那に滅す。

(2) この箇所については『俱舍論』にほぼそのまま引用されている。

avasthā 'nyathiko bhadantavasumitraḥ / sa kilāha / dharmo 'dhvasu
pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyānyo 'nyo nirdiśyate avasthāntarato na
dravyāntarataḥ / yathaikā vartikā ekāṅke nikṣiptā ekam ity ucyate śatāṅke śataṁ
sahasrāṅke sahasram iti / (AKBh p.296.19-21)

位相 (avasthā) の違いによるのは、大徳世友 (bhadanta-Vasumitra) である。彼は〔次のように〕言ったと伝えられる。法は〔三〕世において進みつつあるもの (pravartamāna) であり、それぞれの位相に達して、〔三世〕それぞれの相違が指示されるが、〔それは〕位相の異なりであり、実体 (dravya) の異なりではない。例えば、一のしるし (aṅka) に置かれた一本の棒 (vartikā) が一と言われ、百のしるしに〔置かれた一本の棒が〕百〔と言われ〕、千のしるしに〔置かれた一本の棒が〕千〔と言われる〕が如くである。

これは[80]の『婆沙論』の記述とほぼ一致している。異なる点としては『婆沙論』で「籌」となっている所が、ここでは「棒 (vartikā)」となっていることである。これは Pradhan のテキストによるが、実は同じ『俱舍論』でも Śāstrī によるテキストではこの箇所が「小球 (gulikā)」となっており、またヤショーミトラ (Yaśomitra 称友) による『俱舍論』の注釈でも同様に『婆沙論』の記述と一致している。もう一つ異なる点としては、『婆沙論』では数の位が一・十・百となっているのに対し、ここでは一・百・千となっていることである。

(3) この箇所についても『俱舍論』にほぼそのまま引用されている。

ṭṭīyaḥ śobhanaḥ

yo 'yam avasthā 'nyathikaḥ / tasya kila

adhvānaḥ kārītreṇa vyavasthitāḥ //26//

yadā sa dharmāḥ kārītraṃ na karoti tadā 'nāgataḥ / yadā karoti tadā
pratyutpannaḥ / yadā kṛtvā niruddhas tadā 'tīta iti / (AKBh p.297.9-13)

「第三のもの（＝世友の説）が優れている。」

これは位相の違いによるもので、彼の「説は、次のようである」と伝えられる。

「諸々の世は作用（kārītra）によって配置される。」//26//

〔すなわち〕その法（dharma）が作用をなしていない時が未来であり、〔作用を〕
なしている時が現在（pratyutpanna）であり、〔作用を〕なし終って〔法が〕すで
に滅した時が過去である。

(4) 有部の因果論における因の能生作用と三世との関係については、『婆沙論』に次の
ようにある。

復次諸有爲法未有六因作用名未來、正有六因作用名現在、六因作用已滅名過去。

(T27. 394a6-8)

復た次に、諸の有爲法にして未だ六因の作用有らざるを未来と名づけ、正に六因
の作用有るを現在と名づけ、六因の作用已に滅するを過去と名づく。

ここから、因の能生作用は現在にのみ存在し、過去と未来には存在しないことが分
かる。有部の法の体は三世実有であるが、法的作用については現在有体・過未無体で
ある。よって有部においても、法的作用については刹那滅であると言ってよい。

(5) 六因の一つである能作因については、実質的に間接原因となる縁を意味すること、
及びその作用はある法が現在に至るのを妨げないという消極的なものととどまるこ
とから、本文では特に論じていない。ただあえて論じるとすれば、その作用はあらゆる
方向から働くため、その因果関係は因果同時の場合も因果異時の場合もあることに

なるが、それでも現象世界の中だけで完結していることは間違いなく、よって唯識におけるアーヤ識と現行識との階層的な因果関係とはやはり異なっている。

第四章 『阿毘達磨俱舍論』に見る経量部の種子説

I 経量部の種子説を論じる際の困難

本章では経量部 (Sautrāntika) の種子説について考察するが、それを行うにはおそらく他のテーマを扱う際にはあまりない困難を伴うことになる。それは経量部という部派に謎が多く、その実体が非常に曖昧であるため、この部派を仏教史の上でどこに位置付けたらよいのか、またどのテキストを経量部のものとして採用してよいかわからないという困難である。かつての研究では経量部と言えば、『異部宗輪論』『俱舍論』『述記』等の記述に基づいて、瑜伽行派の誕生以前に有部から派生し、瑜伽行派に先立って因果の説明原理として種子説を提唱し、瑜伽行派が唯識思想を確立する際にその思想的基盤を用意した部派という見方が支配的であった。しかしそのイメージも加藤純章氏が【1989】を出版したことをきっかけに一変することになった。そこでは瑜伽行派の先駆とされていた経量部が、実はヴァスバンドゥの師であるシュリーラータ (Śrīlāta) を祖とするものであり(注1)、経量部の原語である Sautrāntika という語も『俱舍論』において初めて現れたものであるという主張がそこでは展開されていた。よってその説に従うなら、経量部の起源は瑜伽行派よりもかなり後ということになる。その後、山部能宜^{のぶよし}氏の【1990】によって、『俱舍論』における経量部の種子説の諸々の特徴は、実は初期瑜伽行派の代表的論書である『瑜伽論』の中にも見出すことができる、という極めて重要な指摘がなされた。さらに原田和宗氏は【1996】【1998】でこれらの主張に基づき、ヴァスバンドゥは『俱舍論』を書いた時点で既に瑜伽行派に属しており、そこに見られる経量部の名を冠した諸説は『瑜伽論』における瑜伽行派のものであると主張した。原田氏によれば、『俱舍論』においてヴァスバンドゥが経量部という学派名を用いた理由は、「彼の思想的背景たる瑜伽行派の所在を「経量部」という架空の学派名によって隠蔽」(原田【1998】p. 77) するためであったということになる。

加藤氏に始まるこれら一連の主張は、多くの資料的根拠の上に成り立っており、かなり説得力のあるものである。従来から経量部について論じる際には当然のように『俱舍論』が用いられてきたが、今やこの新たな経量部観を無視することはできず、よって『俱舍論』に登場する経量部が果たして本当に独自の思想を持つ独立した学派であるのか、あるいは

そうでないのか、注意しつつ読んでいく必要があるだろう。しかしながら『俱舍論』は経量部の名が明言された諸説を含む数少ない論書であり、経量部の種子説を論じる上でこの論書を避けては通れないこともまた事実である。よって本稿では『俱舍論』に登場する経量部の種子説を、その文面通りに経量部という独立した部派の説と仮定して見ていくことにする。またその際、ヤショーミトラ (Yaśomitra 称友) の『阿毘達磨俱舍論註明瞭義 (Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā)』(以下、『称友釈』と略。) とスティラマティの『阿毘達磨俱舍論疏真実義 (Chos mngon pa'i mdsod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba / Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārtha-nāma)』(以下、『安慧釈』と略。) を注釈として用いながら、読み進めていくこととする。

II 名色であり能力である種子

それでは経量部の種子説について見ていくが、このテーマについてはすでに那須良彦氏の【2008】があるので、それを踏まえながら経量部がどのような種子説を主張していたのかを考察することにする。

まず『俱舍論』根品には、種子を「成就」と表現した次のような記述がある。

[104] *evam ayaṃ samanvāgamaḥ sarvathā prajñaptidharmo na tu dravyadharmah / tasya ca pratiṣedho 'samanvāgama iti /* (AKBh p.64.9-10)

そのように、この成就(=種子)(注2)はあらゆる点で仮設の法 (prajñapti-dharma) であり、実体の法 (dravya-dharma) ではない。またその否定が不成就である。

ここでは成就=種子は実体でなく、仮説であると述べられている。これについて『称友釈』では、以下のように注釈している。

[105] *sarvathā prajñapti-dharmo na dravya-dharma iti. sarva-prakāreṇā yady utpatti-hetur yadī vyavasthā-hetur yady āśraya-viśeṣaḥ yady adhvāsanam avinodanam vā sarvathā prajñapti-dharmah prajñaptiā samvṛtyā vyavahāreṇa dharmah prajñapti-dharmo na dravya-dharmah na dravyato dharmah svabhāva ity*

arthah. atha vā dravyam ca tad dharmaś ca sa dravya-dharmo na rūp 'ādivat vidyamāna-svalaksano dharma ity arthaḥ. tasya ca pratiṣedhaḥ tasya ca prajñapti-dharmasya pratiṣedho 'samanvāgama iti. (SA p.148.15-21)

「[成就＝種子は] あらゆる点で仮設の法であり、実体の法ではない」とは、いかなる在り方によっても、[すなわち] たとえ生起の因 (utpatti-hetu) であれ、確立の因 (vyavasthā-hetu) であれ、所依の差別 (āśraya-viśeṣa) であれ、熏ずること (adhivāśana) あるいは動かないもの (avinodana) であれ、あらゆる点で[成就＝種子は] 仮設の法、[すなわち] 仮設による、世俗による、言説 (vyavahāra) による法である仮設の法であり、実体の法ではない、[すなわち] 実体としての法である自性 (svabhāva) ではない、という意味である。さらにあるいは実体であり、それが法であり、それが実体の法である[としても、] 色等のような現に有る独自の相を持った法ではない、という意味である。またその否定が、[すなわち] その仮設の法の否定が不成就である。

ここでヤショーミトラは経量部における成就＝種子について「仮設による、世俗による、言説による法である仮設の法」であり、「実体の法ではない、実体としての法である自性ではない」と述べている。この注釈によれば、種子は言説によって仮に設定された概念に過ぎず、それは実体と呼べるような確固たる自性を持たない法ということになる。さらにヤショーミトラは「それが実体の法である[としても、] 色等のような現に有る独自の相を持った法ではない」とも述べている。ここでは、種子を一応実体としながらも、それは色＝物質などのように明確な独自の相を持たない法であるとしている。一方、『安慧釈』では次のように注釈している。

[106] gal te skye ba'i rgyu'am rnam par bzhag(D:gzhag) pa'i rgyu yang rung ste / *rnam pa thams cad de rnam pa kun tu btags pa'i chos te btags pa'i tha snyad kyis rnam par bzhag(D:gzhag) ces bya ba'i don to // sngar bshad pa'i rgyus rdzas kyi chos ni ma yin no // phyis ni dgag ste mi ldan pa zhes bya'o // gang sa bon dang ldan pa'i sgras brjod pa de dgag pa'o //* (D.4428 #4421.tho,413.2-4, P.5875.to,244a7-8)

たとえ生起の因であれ、確立の因であれ、「(成就＝種子は) あらゆる点で」[すなわち] あらゆる在り方において「仮設の法」であり、仮設の言説 (tha snyad) によって確立される、という意味である。前に述べた理由から、「実体の法ではない」。後で「(成就を)

否定」して「不成就」とされる。〔すなわち不成就とは、〕種子が成就の語によって述べられた、それを否定するものである。

ここでも『称友釈』と同様、種子は「言説によって確立された」仮説であると注釈されている。これらの注釈を見る限り、経量部における種子は、感覚器官によって直接捉えられるようなものではなく、言説によって想定された仮設的なものであり、物質などのように明確な相を持たないものということになる。このことは唯識における種子のような、果を生じる潜在的な力を連想させる。種子が潜勢力にとどまっている限り、それは感覚器官で捉えることはできず、よって仮説的であり、物質のように明確な相を持つこともない。しかしスティラマティは、上の引用の後で次のようにも述べている。

[107] rgyu'i rkyen rnams ni 'bras bu mtha' dag bskyed pa la rgyu yin pas / cis de dag btags par yod / mig gi rnam par shes pa la sogs pa rnams kyang dbang po'i rdul phra rab mang po la brten pa yin pas / cis de dag btags par yod / …gal te yang ming dang gzugs thams cad phan tshun bltos pas sa bon du brjod na (P:) zhes(P:nyes) pa cir 'gyur / 'on kyang ming dang gzugs nyid ji ltar srid pa bzhin 'dus byas kyi chos rnams kyi sa bon gyi gzhan ni ma yin no // (D.4428 #4421.tho,413.5-414.1, P.5875.to,244b3-6)

諸々の因縁は、果全体を生じる際の因であるので、どうしてそれら（因縁）が仮設であらうか。眼識等もまた、感覚器官（根 dbang po）の〔構成要素である〕多くの極微に基づくものであるので、どうしてそれら（多くの極微）が仮設であらうか。（中略）また、もし「一切の名と色が、相互に求め合うことで種子〔になる〕」（注3）と説かれるなら、どうして〔名色が仮設と〕なるのか。それでも名色こそがどうあらうとも（ji ltar srid pa bzhin）諸々の有為法の種子〔になるの〕であるが、他のものは〔種子になるのでは〕ないのである。

ここでは [106] における自身の見解と矛盾するように、因縁となるものが仮設であることに疑問が呈されている。これは一体どういうことであらうか。また極微を具体例に挙げて名色自体が種子になるという見解が述べられており、これに従えば、種子は唯識のような潜勢力ではないことになる。実は名色が種子になるという見解は、『俱舍論』の本文にお

ける種子の定義にも述べられている。第一章の [18] ですでに引用したが、その前半部分をもう一度引用する。

[18'] kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattaṃ samarthaṃ sākṣāt
pāraṃparyeṇa vā / santatipariṇāmaviśeṣāt / (AKBh p.64.4-5)

また種子と呼ばれるこれは何か。それは直接的に (sākṣāt)、あるいは間接的に (pāraṃparyeṇa) 果を生じる際に能力のある名色 (nāma-rūpa) である。〔果は〕相続の特殊な変化から [生じる]。

この文では samartha を形容詞にとるか、あるいは中性名詞にとるかによって訳が違ってくる。上記の訳は samartha を「能力のある」という形容詞にとった場合の訳である。この場合、種子=名色となる。一方、samartha を中性名詞にとれば、nāma-rūpa と samartha を同格と見て「それは直接的に、あるいは間接的に果を生じる際の能力である名色である」と訳すことも可能である。その場合、名色=能力となり、これが種子であるから、種子=名色=能力となる。いずれにせよ、名色そのものが種子であるというのは、有部的な定義と言える。これに対し、玄奘はこの文を次のように訳している。

[108] 此中何法名爲種子。謂名與色於生自果、所有展轉隣近功能。此由相續轉變差別。
(T29. 22c11-13)

此の中、何の法をか名づけて種子と爲す。謂はく、名と色とが自らの果を生ずるに於いて、有る所の展転と隣近の功能なり。此れは相續轉變差別に由る。

ここで玄奘は、種子を名色ではなく、名色が有する功能、すなわち能力としている。これは唯識的な種子の定義と言えよう。さらにチベット訳は次の通りである。

[109] sa bon zhes bya ba 'di ci zhig yin / 'bras bu bskyed par bya ba la rgyud 'gyur ba'i
bye brag gi mngon sum mam brgyud pas nus pa'i ming dang gzugs gang yin pa'o //
(D.4095 #4090.ku,142.4, P.5591.gu,81a1)

種子というこれは一体何か。〔それは〕果が生じる際、相続の特殊な変化の、直接的あるいは間接的な、何であれ能力である名色 (nus pa'i ming dang gzugs) である。

ここでは nus pa'i ming dang gzugs の 'i' を同格の意味にとり、「能力である名色」と訳した。この場合、能力＝名色となり、種子は能力とも名色ともとれることになる。しかし nus pa'i ming dang gzugs を「能力のある名色」と訳すことも可能であろうし、この場合、種子は名色ということになる。果たして経量部における種子とは名色であろうか能力であろうか。これについて、『称友釈』は次のように注釈している。

[110] *kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāmeti. dṛavy 'āśaṃkayā prcchati. yan nāma-rupaṃ phalotpattaṃ samartham. yat pamca-skandh 'ātmakam rūpaṃ phalotpatti-samartham sākṣād anantaram pāraṃparyeṇa dūrataḥ.* (SA pp.147.33-148.3)

「また種子と呼ばれるこれは何か。」というのは、〔種子が〕実体〔ではないのか〕という疑念によって〔毘婆沙師が〕問うのである。「それは果を生じる際に能力のある名色である」とは、五蘊を本性とし、果を生じる能力を有する〔名〕色 (pamca-skandh 'ātmakam rūpaṃ phalotpatti-samartham) である、ということである。

「直接的に」とは直ちに、ということである。「間接的に」とは間を置いて、ということである。

ここでは、phalotpatti-samartha をバフブリーヒとして rūpa にかけるのが自然であり、そのようにとれば、種子は能力ではなく、名色ということになる。一方、『安慧釈』は次のように注釈している。

[111] *sa bon zhes bya ba ni ci zhig yin zhes bya ba ni de'i rang gi ngo bos nges par ma zin pa'i phyir 'dri ba'o // 'bras bu bskyed par bya ba la zhes bya ba la sogs pa la / 'bras bu ni dge ba dang / mi dge ba dang / lung du ma bstan pa'i chos rnams te / de la bskyed par bya ba la (P:/) nus pa'i ming dang gzugs gang yin pa de ni de dag gi sa bon no (P:/) zhes bya'o // mngon sum mam brgyud pas zhes bya ba la / mngon sum ni bar med pa'o // brgyud pa ni (P:de ni) rgyun tu gtogs pa'i skad cig gzhan gyis bar chod pa'o // (D.4428 #4421.tho,412.1-3, P.5875.to,243b5-7)*

「種子というこれは一体何か。」とは、それ（種子）の自性が決定されていないため〔毘婆沙師が〕問うのである。「果を生じる際に云々」の「果」とは善と不善と無記の諸法で

ある。それ〔ら〕を生じる際、何であれ能力である名色 (nus pa'i ming dang gzugs)が、それら (諸法) の種子である、とされる。「直接的あるいは間接的に」というとき、「直接的」とは、〔因と果の刹那に〕間がないことである。「間接的」とは、相続に属する別の刹那によって間を置かれることである。

ここでは種子について、[109]のチベット訳のまま nus pa'i ming dang gzugs となっており、種子は「能力である名色」とも読めるし「能力のある名色」とも読める。よって、ここでは種子が名色であるだけでなく、能力である可能性も残る。さらに『安慧釈』には、次のような記述がある。

[112] gang bshad pa nyid kyi ming dang gzugs ni 'bras bu bskyed pa'i nus pa ste / sa bon las nus pa gzhan ma yin no // (D.4428 #4421.tho,414.2, P.5875.to,244b8)

すでに説いたことであるが、名色は果を生じる能力 ('bras bu bskyed pa'i nus pa)であって、種子と能力は別ではない。

ここでは名色が能力であり、また能力が種子と別ではない、すなわち名色＝能力＝種子であると明言されている。[107]でスティラマティは因縁（＝種子）が仮設であることに疑問を呈していたが、種子が名色と別でないならば、種子は名色と同じレベルで実体とされなければならない。先の[105]におけるヤショーミトラの見解では、種子は色ほどの実体性を持たないとされていたが、[107][112]を見る限り、スティラマティは種子の実体性をより高いものと考えているようである。経量部は唯識と異なり、心とは独立に色の存在を認め、またアーラヤ識を説かないため、因となるべき種子はたとえ潜勢力であっても、名色自体に熏習されねばならない。その結果、種子と名色が混同され、種子＝名色とする見解が生じたと考えられる。

さて一方、『称友釈』には次のような記述がある。

[113] *tasmād bījam eva śakti-viśeṣa eva* (SA p.147.29)

「それ故、まさに種子が」とは、「まさに特殊な能力 (śakti-viśeṣa) が」である。

ここでは先に見たヤショーミトラ自身の[110]の見解と違って、明らかに種子を名色で

はなく、能力としてしている。同様なことは、『称友釈』の他の箇所でもくり返し述べられている。

[114] na ca kuśalenākuśale citte śakti-viśeṣa āhita iti tad akuśalaṃ kuśalatām āpadyate. kuśalaṃ vā tad akuśalatām. śakti-viśeṣa-mātratvāt. śaktir bijam vāsanety eko 'yam arthah. evam akuśal 'ādi-vāsanā 'pi vaktavyā. (SA p.149.14-17)

また、善〔の心〕によって不善の心に特殊な能力が置かれても、その不善〔の心〕は善いものにはならない。あるいはその善〔の心〕は不善のものに〔はならない〕。〔種子は〕特殊な能力に過ぎないから。能力、種子、習気というこれは同一の意味である。不善〔の心〕等の習気もまた、同様に述べられるべきである。

[115] kuśalena cittena nirudhyamānena tathā śakti-viśiṣṭam akuśalaṃ cittaṃ janyeta yathā tac cittaṃ svotpatti-yogyam bhaviṣyati sāksāt pāraṃparyeṇa veti śakti-viśeṣa eva bijam. na bijam nāma kiṃcid asti. prajñapti-sattvāt. (SA p.150.6-9)

〔不善の種子が熏習された〕善の心が滅していくことによって、その〔不善の〕心がおのずから生じるのに適したように、そのように〔不善の種子の〕能力によって差別化された不善の心が直接的に、あるいは間接的に生じるであろう。よって種子とはまさに特殊な能力である。種子と名づけられた何ものかはない。〔種子は〕仮設の存在であるから。

これらの引用において、ヤショーミトラは種子が特殊な能力（śakti-viśeṣa）であることを強調している。そのことはスティラマティの [112] における名色＝能力＝種子に対して、[114] では能力＝種子＝習気となっていることから分かる。また [115] では「仮設の存在であるから」種子は名色といった具体的な「何ものか」ではなく、「まさに特殊な能力である」としている。これは『俱舍論』の [104] にあった「仮設の法」という表現が名色でなく、能力を意味するという注釈である。このように果を生じるための特殊な能力として理解された経量部の種子は、アーラヤ識の存在を除けば、瑜伽行派の種子説とほぼ一致していると言えるであろう。

以上の考察により、経量部における種子は名色あるいは能力という二通りに定義されており、曖昧な部分が残ることが明らかになった。名色自体を種子とすることは有部的と言

えるが、もし種子が名色だとしても、経量部は現在有体・過未無体説を取るため、その名色は有部のような常住の体を持った法から構成されるのではなく、刹那ごとに生滅をくり返す刹那存在の法からなることになる。この点において有部と経量部には明確な違いがある。

III 相続の特殊な変化について

それでは次に、経量部の種子説において特徴的な概念である「相続の特殊な変化 (santati-pariṇāma-viśeṣa)」について考えてみたい。この相続の特殊な変化とは何であろうか。先にも引用したが、根品にその定義が記されている。

[18] kiṃ punar idaṃ bijaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sāksāt pāramparyeṇa vā / santatipariṇāma-viśeṣāt / ko 'yaṃ pariṇāmo nāma / santater anyathātvam / kā ceyam santatiḥ / hetuphalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ / (AKBh p.64.4-6) (注4)

また種子と呼ばれるこれは何か。それは直接的に (sāksāt)、あるいは間接的に (pāramparyeṇa) 果を生じる際に能力のある名色 (nāma-rūpa) である。〔果は〕相続の特殊な変化から (santati-pariṇāma-viśeṣāt) 〔生じる〕。変化 (pariṇāma) と呼ばれるこれは何か。相続が別の状態になることである。またこの相続 (saṃtati) とは何か。因果関係 (hetu-phala-bhūta) を有する三世の諸行である。

ここでは、果を「相続の特殊な変化から」生じるとしている。そして「変化」については「相続が別の状態になること」、「相続」については「因果関係を有する三世の諸行」と定義している。この箇所に対して『称友釈』では次のように注釈している。

[116] ko 'yaṃ pariṇāmo nāmeti. Sāṃkhyānāṃ pariṇām 'āsaṃkayā prcchati. saṃtater anyathātvam iti. anyathotpādaḥ. kā ceyam saṃtatir iti. kim yathā Sāṃkhyānām avasthita-dravyasya dharmāntara-nivṛtttau dharmāntara-prādurbhāvaḥ tathā 'vasthāyinyāḥ saṃtater anyathātvam iti. nety ucyate. kiṃ tarhi.

hetu-phala-bhūtā. hetuś ca phalaṃ ca hetu-phalaṃ. hetu-phalam iti nairantaryeṇa pravṛttās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ saṃtatir iti vyavasthāpyante. (SA p.148.3-9)

「変化と呼ばれるこれは何か。」というのは、サーンキャ学派の変化 (*pariṇāma*) [ではないのか] という疑念によって [毘婆沙師が] 問うのである。「相続が別の状態になることである」というのは、[相続が] 別の状態で生じることである。「またこの相続 (*saṃtati*) とは何か。」というのは、サーンキャ学派の、確固とした実体のある法が減したとき、別の法が現われる [という相続の] ように、そのように [経量部の相続も] 永続する相続が異なった状態になるのか、ということである。[この問いに対して経量部は] 否と言う。ではどうであるのか。[経量部の言う相続とは] 「因果関係を有する」ものである。「因果 (*hetu-phala*)」とは原因と結果である。「因果」とは間無くして生じることであり、「相続」とは「三世の諸行」とであると確定される。

ここでヤショーミトラは、サーンキャ学派の名前を出し、そのグナ説との比較を通じて変化と相続について注釈を行っている。サーンキャ学派における変化とは、性格を異にする三種の常住の実体であるグナが絶えず三者のバランスを変えつつ存続していくことをさす。それに対して経量部における変化は、相続が「別の状態で生じること」と注釈されている。そして相続について、経量部はサーンキャ学派のグナのような実体を持つのかという問いに対して、ここでははっきりと否定している。これは「三世の諸行」を意味する相続において、因と果は「間無くして生じる」が、それでも刹那を跨いで存続する実体はなく、三世の諸行は飽くまで刹那滅でなければならない、という経量部の立場を示すものである。

一方、同じ箇所に対して『安慧釈』では次のように注釈している。

[117] yongs su 'gyur ba gzhan las khyad par du gyur pa ni 'gyur ba'i bye brag go // de ni 'bras bu bskyed(P:bskyod) par byed pa'i nus pa zhig ste (P:/) gang gi mjug thogs su 'bras bu skye ba'o // grangs can pa'i 'gyur ba las rnam par dbye bar bya ba'i phyir / 'gyur ba zhes bya ba 'di ci yin zhes bya ba smos so // de nyid kyi phyir rgyud gzhan nyid du 'gyur ba'i zhes bya ba smos te / rgyud tha dad pa'i rgyu las mi 'dra ba'i 'bras bu 'byung ba zhes bya ba'i don to // rgyud ces bya ba 'di yang ci zhig yin zhes bya ba ni dngos po rnams kyi rnam par bzhag(D:gzhag) pa ni gnyis te / don dam pa dang /

btags pa'o // de la gal te don dam pa rgyud du 'don na ni / de lta na grangs can pa
 rnams dang khyad par med de / de dag gi ltar na yang rnam par gnas pa'i rdzas kyi
gzhan du 'gyur ba nyid 'gyur ba yin no // 'on te btags par 'dod pa yin na ni / ji ltar de
 bzhin gyur pa nyid yin (D:~no) snyam du shes par 'dod pas 'dri ba'o // 'du byed dus
 gsum rgyu dang 'bras bur gyur pa rnams so zhes gnyis ka smos pa ni lhan cig skyes
 pa rnams kyang rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin pa'i phyir dang / rgyu dang 'bras
 bur ma gyur pa rnams kyang dus gsum pa yin pa'i phyir ro // de ltar na 'du byed
rgyun ma chad par 'jug pa rnams rgyud yin no zhes bstan par 'gyur te / rgyud kyi
nye bar len(D:~phan) par gyur pa'i 'du byed rnams snga ma dang phyi mar mi 'dra
bar skye ba ni rgyud gzhan du gyur pa nyid do zhes bya'o // (D.4428
 #4421.tho,412.3-413.1, P.5875.to,243b7-244a5)

他の変化より特殊に変化すること (khyad par du gyur pa) が「特殊な変化 ('gyur ba'i
 bye brag / parināma-viśesa)」である。それ（特殊な変化）は果を生じさせる能力であ
 って、その無間に果が生じる。サーンキャ学派の変化と区別するために「変化と呼ばれ
 るこれは何であるか。」と述べられる。まさにそれ故、「相続が別の状態になること」と
 述べられ、〔それは〕異なる相続の因から同じでない果が生じる、という意味である。「相
 続 (rgyud / saṃtati) というこれはまた一体何であるか。」というのは、諸存在によって
 確立されるものは二つであって、勝義 (don dam pa) と仮設 (btags pa) である。そこ
 で、もし勝義が相続と言うならば、そのようなとき、サーンキャ学派の人々と区別がな
 く、彼らのようにまた、〔相続は〕存続する実体がまさに別の状態になることである。〔一
 方、〕もし仮設において〔相続すると〕主張するのであるならば、どうしてまさにそのよ
 うになる（＝相続が別の状態になる）のであるかということを知りたい者（＝毘婆沙師）
 が質問する。〔それに対して〕「〔相続とは〕因果関係にある三世の諸行である。」と二通
 りに述べられるが、〔それは〕同時に生じたものたちもまた因果〔関係〕のある存在物
 (dngos po) だからであり、因果関係にないものたちもまた三世あるものだからである。
 そのようなとき、間断なく生じる諸行の流れ (rgyun / srotas) が相続である、と示され
 たことになり、相続の親因 (nye bar len par gyur pa / upādāna-kāraṇa) である諸行
が前後で同じでなく生じることが「相続が別の状態になることである」とされる。

ここでスティラマティは、まず「相続の特殊な変化」のうち「特殊な変化」について、

果を生じる際の能力とし、その能力によって無間に、すなわち次刹那に果が生じると注釈している。

次に「相続」を勝義と仮設の二つに分け、サーンキヤ学派のように常住の実体の上に変化が生じる場合を前者の相続とし、常住の実体を持たない刹那存在による相続を後者の相続とする。現在有体・過未無体説をとる経量部の相続は後者に属する。そしてその相続について「断絶なく転じる諸行の流れ」とであると注釈し、「断絶なく」という表現で、諸行が一刹那も中断することがないことを示し、また「転じる」という表現で、諸行が刹那ごとに生滅をくり返す存在であることを示している。経量部において、色心を構成する法に常住の実体はなく、その存在の仕方は刹那滅であるから、刹那ごとに諸行は入れ替わっており、その意味で諸行は常に「前と後で異なったものとして生じる」のであり、それが「相続が別の状態になること」であるという。またその相続においては、ある刹那の諸行が「親因」となって次刹那の諸行を生むのであり、その結果、諸行は刹那ごとの生滅の連続として相続していくのである。

以上、根品における「相続の特殊な変化」の定義について見てきたが、破我品の中にももう一つの定義が述べられている。第一章の [19] でもその一部を引用したが、ここで改めて引用する。

[118] naiva tu vyaṃ vināṣāt karmaṇa āyatyāṃ phalotpattiṃ brūmaḥ / kiṃ tarhi / tatsamtatiparināmaviśeṣād vijaphalavat / yathā vijāt phalam utpadyata ity ucyate / na ca tad vināṣād vijād utpadyate / nāpy anantaram eva / kiṃ tarhi / tatsamtatiparināmaviśeṣād ankurakāṇḍapatrādikramanispānnāt puspāvāsānāt / tat punaḥ puspān niṣpannam kasmāt tasya vijasya phalam ity ucyate / tadāhitam hi tat parayā puspe sāmāthyam / yadi hi tatpūrvikān nābhaviṣyat tattādṛśasya phalasyotpattau na samartham abhaviṣyat / evaṃ karmaṇaḥ phalam utpadyata ity ucyate / na ca tad vināṣāt karmaṇa utpadyate nāpy anantaram eva / kiṃ tarhi / tatsamtatiparināmaviśeṣāt / kā punaḥ samtatih kaḥ pariṇāmaḥ ko viśeṣaḥ / yah karmapūrvauttaracittaprasavaḥ sā samtatih tasyā anyathotpattiḥ pariṇāmaḥ / sa punar yo 'nantaram phalotpādanasamārah so 'nyaparināmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ / (AKBh p.477.9-17)

しかし滅した業から後に果が生じると私たちは言わない。ではどうなのか。種子と果

のように、その相続の特殊な変化によって〔果が生じるの〕である。例えば種子から果が生じると言われるが、それ（果）は滅した種子から生じるのではなく、〔種子から〕無間に生じるのでもない。ではどうなのか。それ（種子）の相続の特殊な変化によって、〔すなわち〕芽・茎・葉等の順序で成就し (aṅkura-kāṇḍa-patra-ādi-krama-nispanna)、花で終わる (puspa-avasāna) 〔相続の特殊な変化〕によって〔果は生じるのである〕。では、それ（果）が花から成就するものならば、なぜかの種子の果と言われるのか。なぜならそれ（果）は、それ（種子）によって置かれた能力が花において異化した (parayā) ものだからである。もし〔能力が〕それ（業）に基づくこと故に非存在でないならば、それ（業）と同様な果を生じる際に、能力は非存在ではないであろう。そのように果は業から生じると言われるが、それ（果）はすでに滅した業から生じるのではなく、また無間に〔業から生じるの〕でもない。ではどうなのか。それ（業）の相続の特殊な変化の故に〔果は生じるの〕である。では相続とは何か。変化とは何か。特殊とは何か。業を先とし、後々に心が生起すること (karma-pūrvā-uttarottara-citta-prasava) が相続である。それ（相続）が別の状態で生じることが変化である。さらに無間に果を生じる能力を有するもの (phala-utpādāna-samartha) が、他の変化と差別化されること (anya-parināma-viśiṣṭatva) から特殊な変化である。

ここに述べられた「相続の特殊な変化」の定義は、[18]で見た根品のそれとほぼ同様であるが、特に相続について積極的に説かれているようである。果はすでに滅した因からではなく、あるいは固定的な因からでもなく、間断なく消滅を繰り返す相続からのみ生じる。因となるのはここでは業とされているが、その存在の仕方は因果関係によってつながれ、一刹那もとどまることのない生滅の流れ、すなわち相続でなければならない。経量部は因果同時を主張する瑜伽行派と違って因果異時説を取るが、それでも因となるのは、すでに滅した業ではなく、相続という業の動的な流れであって、止まることのないその動的な流れの中で果を生じる能力は維持され、ある刹那に「特殊な変化」によって果を生じるのである。さらに破我品では、次のようにも述べられる。

[119] tatrāpi tu na phalād eva punaḥ phalāntaram utpadyate / kiṃ tarhi /
viklittiviśeṣajād vikāraviśeṣāt / yo hi tatra bhūtaprakārāṅkuram nirvartayati sa tasya
vijaṃ nānyaḥ / bhāvinyā tu samjñayā sādrśyād vā pūrvako 'pi samtāno vijaṃ ity

ākhyāyate / (AKBh p.478.2-5)

しかしまたその場合、果そのものから他の果が生じるのではない。ではどうなのか。
特殊な熟変 (viklitti-viśesa) から生じた特殊な変異 (vikāra-viśesa) から〔他の果が〕
生じる。なぜならそこ（世間）において、ある大種の芽を生じさせるものが、その〔植
物の〕種子であり、他のものは〔植物の種子では〕ないからである。しかしまさに有る
べき名によって、あるいは〔植物の種子に〕似ていることによって、先の〔果を生じる〕
相続は種子と呼ばれる。

ある因から果が生じるためには、必ず因がある縁を得て「特殊な熟変」に基づく「特殊
な変異」を起こすことが必要である。よって因となるものは、生滅を繰り返し、刹那ごと
に生まれ変わりながら、果を生じるための縁を待たねばならない。ここでは、そうした果
を生じるための相続を種子と呼んでいる。その相続が果を生じる様が、条件が整った植物
の種子が発芽し、やがて果実を生じる様子に似ていることから、種子と呼ばれるのである。
このように名色や潜勢力ではなく、相続自体が種子と呼ばれていることは注目に値するだ
ろう。

以上、破我品について見てきたが、業品にも相続の特殊な変化について、次のような一
節がある。

[120] yad apy uktam “punyābhivṛddhivacanād” iti tatrāpi pūrvācāryā nirdiśanti
“dharmaṭā hy eṣā yathā yathā dātṛṇām dāyāḥ paribhujyante tathā tathā bhoktṛṇām
guṇaviśeṣād anugrahaviśeṣāc cānyamanasām api dātṛṇām
tadāḷambanadānacetanābhāvitāḥ samtatayaḥ sūksmaṁ parināma-viśeṣam prāpnuvanti
yenāyatyām bahutaraphalābhiniṣpattaye samarthā bhavanti / ” (AKBh p.197.14-17)

また「福 (punya) が増大すると言われているから」と述べられている、そこにおい
てもまた以前の規範師 (pūrva-ācārya) たちは〔次のように〕説明する。「布施者たちの
施しものが〔享受者たちに〕享受される状況に応じて、享受者たちの〔得る〕特殊な徳
(guṇa-viśeṣa) と特殊な恩恵 (anugraha-viśeṣa) によって、布施者たちが〔布施した
とき〕別の意識状態になっていたとしても、彼 (享受者) を所縁とする布施の意志
(cetanā) によって〔種子を〕熏習された (tad-āḷambana-dāna-cetanā-bhāvita) 〔布施
者の心の〕諸々の相続は、微細で特殊な変化 (sūksma parināma-viśeṣa) を獲得し、そ

れにより、未来においてより多くの果を出現させるための能力あるものとなるのであり、
なぜならこれが法性（dharmatā）だからである」。

過去に熏習された種子は、その後どんな心変わりがあったとしても心相続の中で消えることなく、「微細で特殊な変化」によってやがて果を生じる能力を持ち続けるという。またここで見逃してはならないことは、福の増長を引き起こす「微細で特殊な変化」が、ヴァスバンドゥの個人的な見解ではなく、以前の規範師たちの見解とされていることである。このことは袴谷憲昭氏がすでに指摘しているが（注5）、この記述が正しければ、経量部をヴァスバンドゥ個人の説を表現したものとする加藤氏の見解に疑問を呈することになる。さて、上の [120] について『称友釈』では、次のように注釈している。

[121] *tad-āmbaneti vistaraḥ. sapratigrāhakam āmbanam asyāḥ. seyaṃ tad-āmbanā dāna-cetanā. tayā paribhāvitāḥ samtatayaḥ sūkṣmam parināma-viśeṣam phalotpattinimitam prāpnūvanti.* (SA p.356.4-7)

「彼（受者）を縁ずる〔云々〕」というのは詳説である。これ（意志）の所縁は、かの受者を所有するものである。これが彼（受者）を所縁として有する、かの「布施の意志」である。それ（布施の意志）によって〔種子を〕熏習された〔布施者の〕諸々の相続が、果を生じる因（phalotpatti-nimita）である「微細で特殊な変化」を「獲得する」のである。

過去に種子を熏習された相続がやがて果を生じるとき、それは因と呼ばれるようになる。因が果を生むプロセスは相続の特殊な変化である。よって、ここでは「特殊な変化（parināma-viśeṣa）」＝「果を生じる因（phalotpatti-nimita）」となっている。相続の特殊な変化こそが果を生じる因となるのである。

以上、経量部の種子説における相続の特殊な変化について見てきたが、この極めて特徴的と思われる因果説と同様な思想が、実は『瑜伽論』にも説かれているという指摘が山部氏の【1990】の中でなされている。それは本地分の有尋有伺等地（*Savitarkādi-bhūmi*）における以下の箇所である。

[122] *tatrāpi tadvāsanāyāṃ tadastitvopacāram abhipretyoktaṃ / yeṣu saṃskāreṣu yac*

chubhāśubham karmotpannaniruddham bhavati tena hetunā tena pratyayena viśiṣṭā
samskārasantatiḥ pravartate sā vāsanety ucyate / yasyāḥ prabandhapatitāyā
iṣṭāniṣṭaphalaṃ nirvartate iti na yujyate / tato 'pi nāsti doṣaḥ // (YBh p.128.1-3)

〔過去の業が存在する〕という〕その場合もまた、それ（過去の業）の習気（vāsanā）において、それが仮設的に存在するということ（tad-astitva-upacāra）を意図して説かれる。諸行において、浄・不浄の業の生滅があり、その因その縁によって差別化された（viśiṣṭa）諸行の相続（samskāra-santati）が転じるのであり、それが習気と呼ばれる。〔そして〕それ（諸行）の相続（prabandha）に落ち込んだ〔習気〕の故に、愛・不愛の果（iṣṭa-aniṣṭa-phala）が生じる。ということで〔敵者の批判は〕適切でなく、したがって又、〔この説に〕過失はない。

ここでは習気（vāsanā）を、因縁によって差別化された諸行の相続が転じることと説明しており、また変化（pariṇāma）という語はないものの、相続に落ち込んだ習気から果が生じるとしている。習気が種子と同義であることを考えれば、これはほとんど経量部の「相続の特殊な変化」と一致していると言ってよい。『俱舍論』が書かれる以前に、瑜伽行派が『瑜伽論』においてすでにこのような思想を説いていたということは、見逃してはならない重要な指摘である（注6）。

IV 熏習の所依としての色心、あるいは色心の相続

経量部の種子説を考える上で避けては通れない重要な問題の一つに、種子はどこに熏習されるのか、ということがある。すなわちアーヤ識を説かない経量部にとって、種子が熏習される依り所となるもの（所依）は何かということである。この問題に関しては、加藤宏道氏の【1987】のような先行研究がある（注7）ので、ここではこうした先行研究に基づきながら、経量部の種子説の熏習について考えていくことにする。

まず『俱舍論』根品には、以下のような記述がある。

[123] āśrayaviśeṣād etat sidhyati / āśrayo hi sa āryāṇaṃ
darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhāvati yathā na punas

tatpraheyāṇām kleśānām prarohasamartho bhavati / ato 'gnidagdhābrihivad
avijībhūte āśrayo kleśānām prahīnakleśa ity ucyate / upahatavijabhāve vā laukikena
mārgeṇa / viparyayād aprahīnakleśaḥ / (AKBh p.63.18-21)

このこと（煩惱の已断と未断）は、所依の差別（āśraya-viśeṣa）の故に成立する。な
ぜなら聖賢たちのその所依は、見道と修道の効力の故に
（darśana-bhāvanā-mārga-sāmarthyāt）、それらによって断ぜられるべき諸煩惱の発芽
する能力が存在しないように、そのように帰滅した（parāvṛtta）からである。それ故、
火で焼かれた米のように（agni-dagdha-brihivad）、所依が諸煩惱の種子でなくなったと
き、〔その人は〕煩惱を断じた者（prahīna-kleśa）と言われる。あるいは世間道によっ
て種子が害されたとき、〔その人は煩惱を断じた者と言われる〕。〔一方、それと〕反対で
あることによって、煩惱を断じていない者（aprahīna-kleśa）〔と言われる〕。

ここには「所依（āśraya）」という言葉あり、経量部においても種子の依り所となるもの
が考えられていたことが分かる。この箇所に対して、『安慧釈』では次のように注釈してい
る。

[124] 'dir rten ni phung po lnga'o // gzhan dag na re sems dang sems las byung ba'i
bdag nyid do zhes zer ro // ・ ・ ・ kham s gsum pa'i nyon mongs pa ma lus pa'i sa bon
dang rjes su 'brel ba'i skad cig gzhan skyed par byed pa yin pa'i phyir ro // ・ ・ ・ spang
bar bya ba'i nyon mongs pa'i sa bon mi ldog pa'i bdag nyid kho na bar ma chad du de
skye ba dang rjes su mthun pa'i rkyen thob pas rgyu'i ngo bo ste (P:) 'das pa yang
ngo // (D.4428 #4421.tho,408.7-409.4, P.5875.to,242a1-6)

ここで「所依（rten）」とは五蘊である。他の人々は、〔所依が〕心と心所の自性（bdag
nyid）であると言う。（中略）〔なぜなら所依は〕三界の一切の煩惱の種子と結びついた
他の刹那を生じさせるからである。（中略）〔見道と修道によって〕断ぜられるべき煩惱
の種子は、滅することのない自性のみを持ち、無間にそれ（種子）を生じ、〔その種子と〕
一致する縁を得ることによって因の本体となり、〔よって種子を有する〕過去もまた〔因
の本体となる〕。

ここでは種子の所依となるものは五蘊、あるいは心・心所の自性であるとされ、それら

所依は一切の煩悩の種子を含み、それらの種子と結びついた他の刹那を生じさせると注釈されている。また、種子は滅することのない自性を持ち、縁を得て果を生じるまで無間に生滅をくり返すという。これは第二章で見た「種子の六義」の恒随転と同様である。すなわち経量部の種子は、瑜伽行派の種子と同様、因の本性として、果を生じるまで生滅をくり返しながら存続していくのである。

一方『称友釈』では、経量部を自称するヤショーミトラによって、次のように述べられている。

[125] atra vyaṃ brūmah. anarthāntarabhāve sām̐karya-doṣa bhavet. tat tu bījaṃ na cittād arthāntaram vaktavyaṃ. nāpy anarthāntaram. upādāya-prajñapti-rūpatvāt. athāpy anarthāntara-bhāvas tathā 'py adoṣaḥ. kuśalena hi cittenotpannena sva-jātiye 'nya-jātiye vā sva-samtāna-citte bījaṃ ādhīyeta. tataḥ kāraṇa-viśeṣāt kārya-viśeṣa iti viśiṣṭaṃ. tena tac cittam utpadyeta. tad viśiṣṭaṃ cittam kuśala-bīja-kārya-kriyāyāṃ samartham utpadyeta. evam akuśalenāpi sva-jātiye 'nya-jātiye vā sva-samtāna-citte bījaṃ ādhīyeta. tac ca tena viśiṣṭaṃ cittam akuśala-bīja-kārya-kriyāyāṃ samartham utpadyeta. (SA p.149.2-10)

ここで私たち〔経量部師〕は述べる。〔種子が心と〕別のものでないとき（すなわち同じであるとき）、混乱の過失が生じるであろう。しかし、その種子は心と別のものであると述べられるべきではない。また、別のものでない〔と述べられるべき〕でもない。なぜなら〔種子は心に〕依存して仮設されることを本質とするもの（upādāya-prajñapti-rūpatva）だからである。しかしながらそのように、〔種子と心が〕別のものでない（すなわち同じものである）としてもまた〔実際のところ〕過失はない。なぜなら善の心が生じることによって、自種あるいは他種の自相続の心（sva-samtāna-citta）において種子が置かれるであろうからである。そのとき、為すもの（＝因）の差別（kāraṇa-viśeṣa）から、為されるべきもの（＝果）の差別（kārya-viśeṣa）が〔生じる〕、というのが差別化である。それによって、その心が生じるであろう。その差別化された心は、善の種子によって為されるべき作用（kuśala-bīja-kārya-kriyā）において能力を生じるであろう。同様に、不善の〔心が生じること〕によってもまた、自種あるいは他種の自相続の心において種子が置かれるであろう。また、それによって差別化されたその心は、不善の種子によって為されるべき作用において能力を生じるであ

ろう。

ここでは種子とその所依である心との不一不異が述べられており、さらに種子がその性格の異同にかかわらず、相続する自己の心に植えられるとされている。経量部における種子説は唯識のようにアーラヤ識を持たないため、結局、色と心（より正確には、それらの相続）に直接熏習されねばならないことになる。そして種子とその所依である色心との関係は、唯識における種子とアーラヤ識との関係と同様に不一不異であり、別であるとも別でないとも言えない関係である。よって両者は、種子とアーラヤ識のように、限りなく一体に近い関係にあると言えるであろう。そうであるからこそ、『俱舍論』の[18]で「種子とは能力のある名色である」と定義され、種子はその所依である名色、すなわち色と心と同一視されたのであろう。加藤宏道氏もこれを裏付けるように、次のように述べている。

[126] 言葉の上から言えば、熏習されるもの（種子）と熏習される場所とは異なった意味を表しているが、教学的には、瑜伽行派でも、熏習される種子と、それを持する所になる阿頼耶識とは不一不異であると説かれ、両者を明確に区別することは難しい。そのことは経量部の種子説においてもあてはまるであろう。（加藤【1987a】p. 298-299）

V 滅尽定における例外的熏習、色心互熏説

以上のように、経量部における種子の所依としては色心、あるいはその相続が原則であり、すなわち心の種子は心の相続に熏習され、色の種子は色の相続に熏習されるとされる。しかしこの原則が通用しない状況が存在する。それは滅尽定と無色界という状況である。滅尽定とは、一切の心が滅するとされる瞑想の境地であり、そこでは心相続は断絶するとされるため、この境地に留まっている間、心の種子は心相続という所依を失うことになる。よって出定後に再び心が生じるとき、その種子がどこに保存されていたのかという問題が生じることになる。一方、無色界とは色=物質の存在しない世界であり、この世界に生まれた者は色の身体を持たず、また色の種子は色相続という所依を失うことになる。よって無色界から色界や欲界に転生して、色の身体を獲得するとき、色の種子がどこに保存されていたのかという問題が生じることになる。経量部はこれらの問題を解決するため、色心

互熏説という特殊な熏習説を持ち出す。すなわち色と心が互いに熏習したり、熏習されたりして互いの因になるという説である。『俱舍論』根品には次のような記述がある。

[127] *katham idānīm bahukālaṃ niruddhācittāt punar api cittaṃ jāyate / atītasyāpy astitvāt iṣyate / vaibhāṣikaiḥ samanantarapratyayatvam / apare punar āhuḥ / katham tāvad ārūpyopapannānāṃ ciraniruddhe 'pi rūpe punar api rūpaṃ jāyate / cittād eva hi taj jāyate na rūpāt / evaṃ cittaṃ apy asmād eva sendriyāt kāyāj jāyate na cittāt / anyonyabijakaṃ hy etadubhayaṃ yad uta cittaṃ ca sendriyaśra kāya iti pūrvācāryāḥ / (AKBh p.72.16-21)*

さて、〔滅尽定や無想定から出定するとき、〕なぜ長い間滅していた心から再び心が生じるのか。過去の〔心〕もまた存在するから〔それが再び生じる心の〕等無間縁になる、と毘婆沙師たちは認める。しかし他の人々は言う。まず第一に (tāvad)、無色界に生まれた人々にとって、色の久しい滅にもかかわらず、〔色界や欲界に転生するとき、〕なぜ再び色が生じるのか。なぜならそれ（色）はまさに心から生じ、色からは〔生じ〕ないからである。同様に〔滅尽定や無想定から出定するときの〕心もまた、この者の有根身から生じ、心からは〔生じ〕ない。なぜならこの二者、すなわち (yad uta) 心と有根身は互いに種子を有する (anyonya-bijaka) からである、と以前の軌範師たちは〔言った〕。

ここでは「他の人々」「以前の軌範師たち」の説として、色が心から生じ、心も有根身から生じ、色と心は互いに種子となり、また所依となると述べられている。これについて『称友釈』では、以下のように注釈している。

[128] *tatrācittakāny eva nirodhāsaṃjñi-samāpatty-āsaṃjñikānīti Vaibhāṣik 'ādayaḥ. aparispṛṣṭa-mano-vijñāna-sacittakānīti sthavira-Vasumitr 'ādayaḥ. ālaya-vijñāna-sacittakānīti Yog 'ācārā iti siddhānta-bhedaḥ. tasmād idam upanyasyate. katham idānīm bahu-kāla-niruddhād iti vistaraḥ. bahu-kālaṃ niruddha-grahaṇaṃ samanantara-niruddha-nirāsārthaṃ. samanantara-niruddh 'ādīdānīm katham bhavati. yadī samanantara-niruddham astīty abhyupagataṃ bahu-kāla-niruddham apy astīti kiṃ nābhyupagamyaṃ itī Vaibhāṣikāḥ. na samanantara-niruddhasyāstitvaṃ brūmaḥ api tu vartamānaṃ cittaṃ*

ātmano 'nya-citta-hetu-bhāvaṃ vyavasthāpya nirudhyate 'nyac cotpadyate
 tulā-daṇḍa-nāmonnānavat. tac ca niruddham aparam ca cittam utpannam bhavatīty
anamtara-niruddhāc cittāc cittāntaram utpadyate ity ucyate. vartamāna-sāmīpye
 vartamānavad iti kṛtvā. apare punar āhur iti Sautrāntikāḥ. katham tāvad
ārūpyopapannānām iti vistaraḥ. tāvac-chabdaḥ kramārthaḥ. idam eva tāvad
dr̥ṣṭāntārthaṃ vaktavyam ity arthaḥ. rūpasya hi samanamtara-pratyayo nesyaṭe. tat
 katham utpadyate. tasmāc cittād eva taj jāyate na rūpād iti brūmah.
anyonya-bījakam hy etad ubhayam iti. citte 'pi sendriyasya kāyasya bījam asti kāye
 ca sendriye cittasyeti. (SA p.167.16-21)

そのとき、滅尽・無想定 (nirodha-āsaṃjñi-samāpatti) と無想 (āsaṃjñika) とは全く無心である、というのは毘婆沙師等である。不明瞭な意識 (mano-vijñāna) は有心である、というのは上座世友 (Vasumitra) 等である。アーラヤ識は有心である、というのは瑜伽行派の人々である、というように〔諸派の〕定説は異なる。それ故、次のことを説く。「さて、なぜ長い間滅していた〔心〕から〔云々〕」というのは詳説である。「長い間滅していた」という表現は等無間の滅を除くためである。さて、等無間の滅等とはいかなるものであろうか。もし等無間の滅が有ると認められるならば、なぜ長い間の滅もまた有ると認められないのか、というのは毘婆沙師たちである。私たち (経量部) は等無間の滅が有ること (niruddhasya astitva) を語らないけれども、秤の下降・上昇 (nāma-unnāma) のように (注8)、現在の心が自己の他の心の因の生成を確定して滅し、そして他〔の心〕が生じるのである。また、それ (ある心) が滅することが他の心が生じることであるので、無間滅の心から他の心が生じると説かれる。現在に隣接するとき、〔次刹那の心は〕現在と同様であるとされる。「しかし、他の人々は言う」とは経量部師たちである。「まず第一に、無色界に生まれた者たちにとって〔云々〕」というのは詳説である。「まず第一に」という言葉は順番を意味する。「まず第一に」まさにこの喩例の意味が説かれるべきである、という意味である。なぜなら〔毘婆沙師たちが主張する〕色の等無間縁は認められないからである。〔では、〕それ (色) はいかにして生じるのか。「なぜならそれ (色) はまさに心から生じるのであって、色から〔生じるの〕ではないからである」と私たち (経量部) は言う。「なぜならこの二者、すなわち心と有根身は互いに種子を有するからである」と〔私たちは言う〕。心においてもまた、有根身の種子があり、また有根身において心の〔種子がある〕という〔意味である〕。

ここでヤショーミトラは、ある心が滅した直後に他の心が生じることが等無間縁であるとし、滅尽定の長い心の断絶の後で等無間縁が働くとする毘婆沙師の見解を否定している。また同様に、無色界からの転生においても、色の等無間縁は認められないとして毘婆沙師の見解を否定する。そしてその上で、滅尽定後には色から心が生じ、無色界からの転生では心から色が生じるという経量部の色心互熏説を主張する。さらにヤショーミトラは「他の人々」を経量部師たちとし、その説である色心互熏説に対して「私たちは言う」とし、自身を経量部師であると述べている。ヤショーミトラが経量部師を自称していることについては、兵藤一夫氏が【2002】においてすでに指摘している（注9）。

一方、『安慧釈』では、[127] について以下のように注釈している。

[129] *da ni ji ltar zhes bya ba rgya cher 'byung ste / gang gi phyir myu gu la sogs pa rgyu dang ldan pa rnams ni de ltar zhis nas yun ring du lon pa'i sa bon las skye ba ma mthong ngo // 'das pa yang yod pa'i phyir zhes bya ba 'byung ste / gal te yod na ji ltar 'das pa yin zhe na / byed pa 'gags pa'i 'das pa zhes bya'i (P:/) rang gi ngo bo yongs su btang(D:gtang) ba'i phyir ni ma yin no // de'i phyir 'gags ma thag pa ltar 'gags nas yun ring du lon pa yang bye brag tu smra ba rnams mtshungs pa de ma thag pa'i rkyen nyid du dod do // kun gzhi rnam par shes pa yod pa ma yin pa sems la bzhas nas bye brag tu smra ba smos so // a tra s'u ya rthi / 'di gnyis ni phan tshun sa bon can yin no zhes bya ba ni sems la yang dbang po dang bcas pa'i yul (注10) gyi sa bon yod la / lus la yang dbang po dang bcas pa'i sems kyi sa bon yod de / de ltar na gnyis ka phan tshun gyi sa bon can yin no // sngon gyi slob dpon rnams ni sngon gyi mdo sde pa rnams so // (D.4428 #4421.tho,452.7-453.4, P.5875.to,265b5-266a2)*

「さて、どうして」というのは詳説であり、〔質問するのは〕芽等の、因を有する諸々のものがそのように滅して長い間経過した種子から生じるのを見ないからである。〔毘婆沙師たちの答は〕「〔三世実有の立場から〕過去もまた存在するが故に〔滅尽定から出定後に再び心が生じる〕」ということになるのであって、もし〔過去が〕存在するなら、どうして〔それは現在ではなく〕過去であるのかというなら、作用が滅した過去とされる自性が〔現在の刹那から〕離れてしまうので〔現在〕ではないのである。それ故、無間に滅したものと同様に、滅して長い間経過したものもまた、「毘婆沙師たち」は「等無間

縁」において「生じる」と認めるのである。〔というのも〕アーラヤ識が存在しないことを念頭に置いて毘婆沙師は言うのである。ここで (atra) *suyartha* (意味不明。)[「この二者は互いに種子を有する」というのは、心においてもまた有根身の種子が存在し、身体においてもまた有根心の種子が存在するのであって、そのように両者は互いの種子を有するのである。「以前の軌範師たち」とは、以前の経量部師たち (sngon gyi mdo sde pa rnams) である。

ここでスティラマティは、三世実有の立場から過去もまた現在と同様に実在するとする毘婆沙師であればこそ、滅した後、時間が経過しても等無間縁は働くとするのであると、毘婆沙師の主張について注釈している。そしてさらに「以前の軌範師たち」が「経量部師たち」を意味するとして、ヤショーミトラと同様、色心互熏説を経量部のものと明言している。唯識十大論師と呼ばれるスティラマティが、ここで *pūrva-ācāryāḥ* を以前の経量部の人々と見ていることは重視せねばならない (注11)。

さて、同じくヴァスバンドゥによる『成業論 (*Las grub pa'i rab tu byed pa / Karma-siddhi-prakarāṇa*)』には、経量部と思われる「ある人」の説として、次のように述べられている。

[130] *kha cig na re de'i sa bon dbang po(D:mang po) gzugs can la gnas pa las te / sems dang sems las byung ba dag gi sa bon ni sems kyi rgyud dang / dbang po gzugs can gyi rgyud gnyis(P:gnas) la gnas pa yin te / ci rigs su sbyar ro zhe na /*
(D.4067#4062.shi,278.1, P.5563.si,161b7-8)

ある人は言う、〔滅尽定の間、〕有色根において存続しているそれ (心・心所) の種子から〔出定後、心・心所が再び生じるのであり、そのように〕、心・心所の種子は、心の相続と有色根の相続との二つにおいて存続するのであって、相応に適合される (ci rigs su sbyar)、と。

ここでは心・心所の種子が心の相続だけでなく、有色根の相続においても存続すると述べられている。これについて、スマティシーラ (*Sumatīśīla* 善慧戒) による『成業論釈 (*Las grub pa'i bshad pa / Karma-siddhi-ṭīkā*)』では、以下のように注釈している。

[131] *kha cig na re de'i sa bon zhes bya ba la sogs pa smos te / kha cig na re zhes bya ba ni mdo sde pa'i khyad par gzhan kha cig go // de'i sa bon dbang po gzugs can la gnas pa las zhes bya ba ni sems kyi sa bon las te / ci zhe na / sems kyi rgyud mtshams sbyor bar byed ces bya bar sbyor ro // gnyis la gnas pa yin te (P:/) zhes bya ba la sogs pas ni (D:/) ji skad du bstan pa'i gzhung 'dzugs pa yin no // ci rigs su sbyar ro zhe na (P:/) zhes bya ba ni 'dod pa dang / gzugs kyi kham sems dang bcas pa'i gnas skabs na ni / sems kyi rgyud dang / gzugs kyi rgyud la'o // sems med pa'i gnas skabs na ni gzugs kyi rgyud la'o // gzugs med pa'i kham na ni sems kyi rgyud kho na la ste / ci rigs su sbyar ro zhes bya ba'i don ni de yin no // (D.4076#4071.hi.166.4-7, P.5572.ku.94a2-6)*

「ある人は言う、〔有色根において存続している〕その種子云々」と述べられた「ある人は言う」とは、ある余の特定の経量部 (*mdo sde pa'i khyad par / Sautrāntika-viśeṣa*) である。「有色根において存続しているその種子から」とは、心の種子からであり、〔それが〕何かというなら、〔心の種子から〕心の相続がつながっていく (*mtshams sbyor ba*) とつながる。「二つにおいて存続するのであって云々」は本論に示されている通りに理解できるのである。「相応に適合される、と」というのは、欲〔界〕と色界の有心の分位では〔心・心所の種子は〕心の相続と色の相続とに〔適合される〕。無心の分位では〔心・心所の種子は〕色の相続に〔適合される〕。無色界では〔心・心所の種子は〕心の相続のみに〔適合されるの〕であって、それが「相応に適合される」ということの意味である。

ここでスマティシーラは、「ある人」とは「ある特定の経量部」をさし、その特定の経量部師たちによって色心互熏説が展開されたと注釈している。ここで注意すべきは、色心互熏説が飽くまで経量部の説として述べられており、ヴァスバンドゥ個人の見解として述べられているのではない、ということである。実際、ヴァスバンドゥは先の [130] のすぐ後で、次のように色心互熏説を否定している。

[132] *ji ltar na sems dang sems las byung ba rnams kyi(P:kyis) so so'i sa bon gyi rgyud gnyis su 'gyur / myu gu la sogs pa sa bon dang ldan pa dag la ni chos 'di ma mthong ngo // rkyen ni gcig(P:cig) la du ma yin gyi // sa bon ni ma yin no // (D.4067#4062.shi,278.3, P.5563.si,162a2-3)*

どのようにして心・心所の各々が〔色と心の〕二つの種子の相続になるのでしょうか。
芽等の種子を有するものに、この性質（chos）は見られない。縁は一つ〔の果〕に対して多数であるけれども、種子は〔一つの果に対して多数で〕ないのである。

ここでヴァスバンドゥは、心・心所の種子が心と色の二つの相続において存続するという経量部の主張に対して、植物の種子を例に挙げて反論している。すなわち植物の種子から芽が生じるとき、縁は多数あるけれども、直接の親因は一つしかないとして、種子が二つの相続において存続することに反対の意を示しているのである。このヴァスバンドゥの批判の仕方は、唯識における「種子の六義」の引自果の思想に近く、一つの果に対する直接因としての種子は一つしかないという考え方である。ここから『成業論』を執筆した当時、ヴァスバンドゥは経量部とすでに距離を置いており、唯識の立場の近くにいたことがうかがえる。これについてスマティシーラは以下のように注釈している。

[133] *ji ltar na zhes bya ba la sogs pa gsungs pa ni slob dpon no // sa bon gyi rgyud gnyis su zhes bya ba ni gzugs can dang / gzugs can ma yin pa'i sa bon gyi rgyud gnyis su'o // ci'i phyir mi 'gyur snyam pa la / de'i phyir / myu gu(D:myug) la sogs pa zhes bya ba la sogs pa gsungs te / chos 'di ma mthong ngo zhes bya ba ni sa bon gyi rgyud tha dad pa'i ngo bo zhes bya ba'i tha tshig go // rgyu(D:brgyu) la gzhan dag 'di skad du (D:/) sa la sogs pa rgyu du mas kyang myu gu la sogs pa skyed par byed pa ma yin nam / de ji ltar na rgyu(P:rgyud) tha dad pa ma mthong ngo zhes bya (P:ba) (D:/) zhes smra bar 'gyur bas de'i phyir / rkyen ni zhes bya ba la sogs pa gsungs te / rkyen ni zhes bya ba ni ltan cig byed pa'i rkyen yin no // sa bon ni ma yin no zhes bya ba ni / nye bar len pa'i rgyu ma yin no // ci zhe na / gcig la du ma zhes bya ba dang rnal 'byor(D:'byar) du sbyar ro (D:/) (D.4076#4071.hi.167.2-5, P.5572.ku.94a8-b4)*

「どのようにして云々」と説いたのは軌範師（＝ヴァスバンドゥ）である。「二の種子の相続に」とは有色と非有色との二の種子の相続である。なぜ〔二の種子の相続〕にならないのかと〔敵者が〕考えるので、それ故、〔ヴァスバンドゥは〕「芽等云々」と説くのであって、「この性質は見られない」とは、〔植物の場合、〕多様な種子の相続という本質は〔見られない〕という意味である。これ以外の諸々の因という、地等の多くの因によってもまた芽等は生じるのではないのか、それなのにどうして多様な因を見ないとさ

れるのか、と〔敵者が〕言うことになるので、「縁は云々」と説くのであって、「縁は」というのは助縁 (ltan cig byed pa'i rkyen / sahakāri-pratyaya 共働縁) である。「種子は〔一つの果に対して多数で〕ないのである」というのは、親因 (nye bar len pa'i rgyu / upādāna-hetu 質料因) はそうでないのである。何が〔そうでないのか〕というなら、「〔種子という親因は〕一つ〔の果〕に対して多数〔でない〕」と結ばれ、つなげられる。

このように『成業論』における色心互熏説は、ヴァスバンドゥ自身の説ではなく、彼が距離を置いている、他者としての経量部の説と考えるべきであろう。ここからヴァスバンドゥから独立した経量部の存在が推定される。ところでこの色心互熏説に従うなら、『俱舍論』の〔18〕にあった「種子は名色である」という経量部の定義は成り立たない。なぜなら滅尽定において心が滅している以上、心そのものが色に熏習され、そこで維持されているとは考えられず、よって熏習され、維持されているのは、飽くまで心が残していったある種の能力＝潜勢力ということになる。すなわち色心互熏説で種子となるものは、決して名色そのものではなく、玄奘訳やヤショーミトラの注釈にあったように、必ず果を生じるための能力＝潜勢力でなければならない。さらに経量部が色心互熏説を持ち出し、滅尽定においてさへ心の種子を維持しようとしたことは、経量部において種子の相続がそれだけ重視されていたことを意味する。どんな状況にあっても、果を生じる以上、種子は必ず相続し、維持されていなければならないという点で、経量部は瑜伽行派の考え方と一致している。有部のように、以前に滅してしまった過去の業から、種子を介さずして直接果が生じることを経量部は認めていない。そのことは『俱舍論』随眠品にも明言されている。

[134] naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpattiṃ varṇayanti / kiṃ tarhi / tatpūrvakāt saṃtānaviśeṣād ity ātmavādapraṭiśedhe saṃpravedayiṣyāmaḥ / (AKBh p.300.19-21)

経量部師たち (Sautrāntikās) は、過去の業から果が生起することを認めない。それでは何が〔果を生じるのか〕。それ (過去の業) を先とした特殊な相続 (saṃtāna-viśeṣa) から〔果が生じる〕ということを私たちは破我品 (Ātma-vāda-praṭiśedha) において知らしめるであろう。

ここに述べられた破我品の「特殊な相続」に関する記述については、すでに [118] [119]

で見た通りである。

さて、実はこれと同様な思想が『瑜伽論』にも説かれている。『瑜伽論』における色心互熏説については、山部能宜氏がすでに【2000】で詳しく論じている。その中で氏は、断片的なものも含めれば、『瑜伽論』の中で色心互熏説は古層とされる箇所を含む数箇所而言及されていると指摘し、その具体的な箇所を提示している。ここでは、それらの中でも最も詳しく論じられた撰決択分の箇所を引用する。

[135] de la rgyu'i rkyen gang zhe na / dbang po gzugs can rten dang bcas pa gang yin pa dang / rnam par shes pa gang yin pa 'di gnyis ni mdor na sa bon thams cad pa zhes bya'o // dbang po gzugs can dang ldan pa ni / dbang po gzugs can de dag dang / de las gzhan pa'i chos gzugs can rnams kyi sa bon kyang yin la (P:/) sems dang sems las byung ba'i chos thams cad kho na'i sa bon kyang yin no // rnam par shes pa dang ldan pa ni rnam par shes pa rnam pa thams cad po de'i sa bon yang yin la / de las gzhan pa'i chos gzugs can ma yin pa rnams dang / dbang po gzugs can rnams kyi sa bon yang yin no // (D.4038.zhi,13b1-3, P.5539.zi,15b5-8)

そのうち因縁とは何かというなら、何であれ有色・有所依根 (dbang po gzugs can rten dang bcas pa) と、何であれ識 (rnam par shes pa) であり、この二つは要するに、一切種子〔を有するもの〕とされる。有色根が伴う〔種子〕とは、それら有色根とそれ以外の有色の諸法の種子でもあり、また一切の心・心所そのものの種子でもある。識が伴う〔種子〕とは、その一切種の識の種子でもあり、それ以外の無色の諸法と諸有色根の種子でもある。

ここでは色根が心・心所の種子をも含めた一切の種子を有し、また識も色の種子をも含めた一切の種子を有していると述べられている。すなわち色根も識もそれぞれ一切種子の所依であり、よって色根が識を生じる因となれば、識も色を生じる因となるということである。またこれに続いて以下のように述べられている。

[136] gal te dbang po gzugs can rang gi 'byung ba chen po dang bcas pa dag / sems dang sems las byung ba'i chos rnams kyi sa bon dang ldan pa ma yin du zin na / 'di na 'gog pa la snyoms par zhugs pa dang / 'du shes med pa la snyoms par zhugs pa

dang / 'du shes med pa'i sems can lha rnam kyi nang du skyes pa'i rnam par shes pa
 phyis yang 'byung bar mi 'gyur ba zhi na 'byung ste / de lta bas na dbang po gzugs
can sems dang (P:/) sems las byung ba'i sa bon dang ldan pa la(P:las) brten te 'byung
bar rig par bya'o // gal te rnam par shes pa gzugs kyi sa bon dang ldan pa ma yin du
 zin na / so so'i skye bo gzugs med pa rnam su skyes pa tshe zad cing las zad nas de
 nas 'chi 'pho zhing yang 'og tu skye ba'i gzugs kyi sa bon med pas 'byung bar mi 'gyur
 ba zhi na 'byung ste / de lta bas na gzugs kyi sa bon dang ldan pa'i rnam par shes
pa de la brten nas (P:/) de'i gzugs 'byung bar rig par bya'o // (D.4038.zhi,13b5-14a2,
 P.5539.zi,16a2-6)

もしも自らの大種と共にある諸々の有色根が、諸々の心・心所法の種子を具足してい
 ないのならば、この場合、滅尽定に入り、無想定に入り、無想の心を有する諸天の内に
 生まれた〔者〕の識は、後に再び生じないことになるが、〔実際は〕生じるのであり、そ
 のように有色根は心・心所の種子を具足して所依となり、〔識が〕生じると知られるべき
である。もしも識が色の種子を具足していないのならば、無色界に生まれた各々の衆人
 は、寿命が尽き、業が尽き、死んで下界（色界・欲界）に生まれたとき、色の種子がな
 い故に〔色が〕生じないことになるが〔実際は〕生じるのであり、そのように色の種子
を具足するその識を所依として、その色が生じると知られるべきである。

ここでは滅尽定と無色界からの転生という具体的な状況が挙げられており、その内容は
 『俱舍論』及び『成業論』における経量部の色心互熏説と一致していると言ってよい。こ
 のように『瑜伽論』の中に色心互熏説が展開されていることは明らかであるが、ただし、
 この後で『瑜伽論』には次のようにある。

[137] sa bon rnam par gzhag pa'i tshul 'di ni kun gzhi rnam par shes pa rnam par ma
 bzha pa la rig par bya'o // rnam par bzha(D:gzhag) pa la ni mdor bsdu na de la
 chos thams cad kyi sa bon yod par rig par bya ste / (D.4038.zhi,15a6-7,
 P.5539.zi,17b6)

〔先に述べた〕この種子の設定の仕方（rnam par gzhag pa'i tshul）は、アーラヤ識
 を設定しない場合と知るべきである。〔アーラヤ識が〕設定される場合、略説すれば、そ
 こに一切法の種子があると知るべきであり、〔以下、略。〕

この記述から、瑜伽行派における色心互熏説はアーラヤ識が導入される以前のものであり、一切種子の所依となるアーラヤ識の導入によって克服された過去の説であると考えられる。『瑜伽論』については、シュミットハウゼン (L.Schmithausen) 氏による【2007】において、年代の異なる三つの層から構成されているという指摘がなされており、その最古層は瑜伽行派がまだアーラヤ識という概念を持っていなかった時代のものとされている(注 12)。もしそれが事実なら、アーラヤ識を持たなかった時期の瑜伽行派は、滅尽定における種子の所依として、先に見たような色心互熏説を採用していた可能性が高い。そして Schmithausen【2007】Part I p. 31-32 の{2. 13. 6}の中で、氏は滅尽定における識の種子の断絶を乗り越えるためにアーラヤ識が導入されたと主張している。同論文の中で、アーラヤ識がその起源に最も近い形で描写されていると氏が指摘した『瑜伽論』の箇所(氏はそれを Initial Passage と名づけた)は、本地分三摩呬多地 (*Samāhita-bhūmika*) の以下の箇所である(梵文は氏による)。

[138] nirodham samāpannasya cittacaitasikā niruddhā bhavanti / katham vijñānam kāyād anapakrāntam bhavati / tasya hi rūpīsv indriye(sv a)parinatesu pravṛttivijñānabījaparigrhītam ālayavijñānam anuparatam bhavati ātyāmatadutpattidharmatāyai (/) (Schmithausen【2007】Part II p.276) (注 13)

滅尽〔定〕に入った者の心・心所は滅している。〔それなのに〕なぜ識は身体を離れていないのか。彼の変壞していない有色根 (rūpīn indriya) において、転識の種子を保持している (pravṛtti-vijñāna-bīja-parigrhīta) アーラヤ識が、後にそれら (転識) を生じるという本性のために (tad-utpatti-dharmatāyai)、滅していない (anuparata) からである。

ここではアーラヤ識が有色根の中に存在するとされており、もしこれが本当に最初期のアーラヤ識の姿であるならば(注 14)、アーラヤ識は滅尽定において発見あるいは導入されたことになる。すなわち経量部は滅尽定では心が完全に滅するため、心の種子は身体に熏習されるとしたが、それに対して瑜伽行派の何者かが滅尽定の中でも心の種子を維持する新たな所依を身体に導入し、それがアーラヤ識の起源になったということである。身体にアーラヤ識を導入することで、滅尽定においても心相続は維持されることとなり、色心互

熏説は乗り越えられたのである。このアーラヤ識の導入について、シュミットハウゼン氏は【2007】Part I p. 32-33 の{2. 13. 7}において、身体の付属物としてアーラヤ識が説かれているため、その起源は唯識説とは何ら関係がないと述べている。しかしそれまで一切の心が滅するとされていた滅尽定において、心の種子を維持するための識が導入されたということは、どんな状況にあっても滅することのない深層心理の存在が認められたと考えてよく、よってこれを唯識思想の発端と見てよいと思われる。経量部はこのような深層心理を認めなかったため、滅尽定において例外的な色心互熏説を主張せざるを得なかった。しかし瑜伽行派はアーラヤ識を導入することで、滅尽定をも含めた一切の状況に適用され得る種子の所依を獲得したのである。このことが瑜伽行派にとって大きな転換点になったことは間違いない。これ以降、瑜伽行派は有部にも経量部にもない識の階層構造を形成し、唯識という独自の道を歩んでいくことになるのである。やがてアーラヤ識が有色根を飲み込んで色心互熏説が克服され、アーラヤ識が色も含めた一切の種子を蓄積する一切種子識となることで唯識思想は完成されていく。これにより後の唯識の論書において、色心互熏説は明確に否定されることになる。基（慈恩）による『述記』には次のようにある。

[139] 論。離此餘法至不可得故。述曰、此簡他宗、破經部譬喩師等。如五十一説。彼計、色根中有心・心所等・及四大種種子。心・心所中有色根種子等。以於有色無色界生時、互能持種故。……今量云、彼不能持一切種子。非第八識故。如外色等。返顯第八能執持義。
(T43. 302a23-29)

論。此れ（第八識＝アーラヤ識）を離れて余の法〔が種子を維持すること〕得可からざるが故に。述して曰く、此れは他宗を簡き、經部・譬喩師等を破す。『瑜伽論』第五十一〔卷〕に説くが如し。彼が計す、色根の中に心・心所等と及び四大種の種子有り。心・心所の中に色根の種子等有り。有色・無色界に生ずる時に於いて、互いに能く種〔子〕を持するを以っての故に。……今量りて云はく、彼は一切の種子を持すること能はざるべし。第八識に非ざるが故に。外の色等の如し。返して第八〔識〕の能く〔種子を〕執持するの義を顯す。

ここで基は経量部と譬喩師の名を挙げ、その色心互熏説をアーラヤ識説をもって否定している。またすでに見たように、第二章の『成唯識論』の[70]、『述記』の[71]でも、同様に色心互熏説は否定されている。

VI 第四章のまとめ

以上の考察の結果、経量部の種子説として以下のような特徴が挙げられるであろう。

- ・種子とは果を生じる能力を持った名色（色心）であり、あるいは果を生じる能力そのものである。また種子が熏習された色心の相続の特殊な変化によって果が生じる（[18] [118]）。
- ・経量部における相続（*santati*）とは、有部のように刹那ごとに現在の法が入れ替わるものでなく、サーンキヤ学派のように不変の実体による状態変化でもなく、諸行が因果関係によって刹那ごとに生滅を繰り返す、断絶がない状態をさす（[116] [117]）。また変化（*pariṇāma*）とは、その相続が異なった状態になることであり、特殊な変化（*pariṇāma-viśeṣa*）とは、特に次刹那に果を生じる変化のことである（[18] [118]）。また、これに近い「相続の差別化」という思想が『瑜伽論』の中にも説かれている（[122]）。
- ・種子の所依となるものは、スティラマティによれば五蘊、または心・心所であり（[124]）、ヤショーミトラによれば自己の相続心である（[125]）。
- ・経量部の種子とは果を生じる能力であり、それが熏習される所依は名色（より正確には、色心の相続）であると考えられるが、テキストによって種子の定義が名色とされることも、能力とされることもあり、一定していない。それは能力である種子とその所依である名色の関係が、唯識における種子とアーラヤ識の関係と同様、不一不異であり、極めて緊密であり、それ故、両者の区別が曖昧だからと考えられる（[126] など）。
- ・無想定・滅尽定からの出定に際し、経量部は色と心が互いの種子を互いに熏習し、互いが互いの因になるという色心互熏説を説いており（[127]）、これによってたとえ無想定・滅尽定において心相続が途絶えても、心の種子が有色根に熏習され、維持されることで出定後に再び心が生じる、と経量部は説明する。このことは経量部にとって、瑜伽行派と同様に、種子の相続を維持することが極めて重要であったことを意味している。また、色心互熏説は『成業論』（[130] [132]）と『成業論釈』（[131] [133]）、及び『瑜伽論』（[135] [136]）の中にも見ることができる。

上記のような特徴を持った経量部の種子説を有部と瑜伽行派の種子説と比較すると、それは両者の中間に位置するものと言える。種子を名色と定義したことは有部と一致しているが、一方、三世にわたって常住である法の体を否定し、有為法を現在の一刹那にのみ生起する刹那存在としたこと、及び種子を特殊な能力としたことは瑜伽行派と一致しており、種子を名色と定義した点を除けば、第三章のまとめに掲げた【要件1】(p. 78)を満たしている。一方、経量部と瑜伽行派で異なる点としては、アーラヤ識を説かない経量部の場合、種子が熏習される所依として色心あるいはその相続が説かれているが、アーラヤ識と現行識との階層構造を説く唯識の相続と違って、経量部の相続は色・心それぞれの単層の流れであるため、因と果は異刹那に、すなわち因は前の刹那に、果は後の刹那に配置されなければならない。さらに経量部は有部と同様、心の外に色法を認めるため、色法も心法と同様の実在性を持ち、また色と心は互いが互いの因＝種子になるとして色心互熏説を主張するが、唯識では心の外に色法を認めないため、まだアーラヤ識が導入されていなかった初期の瑜伽行派を除いて、色心互熏説は否定される。唯識の独自性は色法を心法に完全に取り込み、一切の有為法を識という概念のみで説明したことにある。このように経量部の種子説は瑜伽行派と異なる部分もあるが、共通する部分もあり、また有部と共通する部分もあることから、その思想は有部と瑜伽行派の中間的な位置にあると言える。おそらく瑜伽行派の種子説は経量部のそれなくしては成立しなかったはずであり、その意味で、経量部は有部から瑜伽行派への橋渡しの役割を担っていたと言えるであろう。

<注釈>

- (1) シュリーラータがヴァスバンドゥの師であったという加藤氏の説は、福田琢氏の【1989】の中で『順正理論』の誤読に基づく誤りであると指摘されており、加藤氏もそれを受け入れ、加藤【1997】p. 59でその説を撤回している。しかしシュリーラータが経量部の始祖であったという説は今も堅持されている。

- (2) この文章の少し前には、以下のような記述がある。

tasmād bījam evātrānapoddhṛtam anupahataṃ paripuṣṭaṃ ca vaśitvakāle
samanvāgam ākhyāṃ labhate nānyad dravyam / (AKBh p.64.3-4)

それ故ここ（相続）において、引き抜かれず（未抜 an-apoddhṛta）、害されず（未損 an-upahata）、増長され（増長 paripuṣṭa）、自在力（vaśitva）あるとき、まさに種子が成就という名を獲得し、別の実体は〔獲得し〕ない。

（3）経量部の色心互熏説をさす。[127] 参照。

（4）玄奘は『俱舍論』のこの箇所を以下のように訳している。

此中何法名爲種子。謂名與色於生自果、所有展轉隣近功能。此由相續轉變差別。何名轉變。謂相續中前後異性。何名相續。謂因果性三世諸行。何名差別。謂有無間生果功能。（T29. 22c11-15）

此の中、何の法をか名づけて種子と為す。謂はく、名と色とが自らの果を生ずるに於いて、有る所の展転と隣近の功能なり。此れは相続転変差別に由る。何をか転変と名づくるや。謂はく、相続の中で前後に性を異にするなり。何をか相続と名づくるや。謂はく、因果の性なる三世の諸行なり。何をか差別と名づくるや。謂はく、無間に果を生ずる功能有るなり。

本文の p. 82 でも述べたが、ここで玄奘は、種子を名色が有する功能であると訳しており、種子を名色であるとは訳していない。種子を能力だけに限定するのは唯識的と思われるが、玄奘は意図的にそう訳したのであろうか。また玄奘訳には、サンスクリットにはない差別についての定義がある。これは以下の真諦訳でも同様である。

何法名種子。是名色於生果、有能或現時或當時。由相續轉異類勝故。何法名轉異。是相續差別。謂前後不同。何法名相續。生成因果。三世有爲法。何者爲勝類。與果無間有生果能。（T29. 181b13-17）

何の法をか種子と名づくるや。是れは名色が果を生じるに於いて、或いは現時に或いは當時に能を有するなり。相続轉異類勝に由るが故なり。何の法をか転異と名づくるや。是れは相続の差別なり。謂はく、前後に不同なり。何の法をか相続と名

づくるや。生成する因果なり。三世の有爲法なり。何をか勝類と為すや。与果にして無間に果を生ずる能を有するなり。

玄奘と真谛による二つの漢訳はほぼ一致しており、共通のサンスクリット原典から訳されている可能性が高い。そうすると Pradhan によるサンスクリットとは異なる、差別についての定義を含んだテキストが存在した可能性がある。これら二つの漢訳には共に、差別とは無間に果を生じる能力を有することである、という定義が述べられている。そしてこれと同様な内容が破我品にも述べられている（[19][118]）。

（5）袴谷憲昭氏は、次のように述べている。

「この説は、福業の増大を *pariṇāma-viśeṣa*（転変差別）に求めるものであるが、これを Vasubandhu が *Pūrvācārya* の説と見做したことは、*pariṇāma-viśeṣa* という考えが、彼以前の、経量部はもとより単に *Yogācāra* 一般とも言えないある特定のグループに由来することを物語ってはいないであろうか。」（袴谷【1986】p. 862）

（6）[122] と経量部の「相続の特殊な変化」との類似性は、山部【1990】の他、Kritzer【2005】によっても指摘されている。また、『俱舍論』が書かれる以前に、『瑜伽論』において経量部と同様な思想が説かれていたという指摘については、Schmithausen【2007】や Buescher【2008】においてもなされている。

（7）加藤氏が【1987】で指摘しているように、智周による『成唯識論演秘』の第三巻の末には、経量部の種子が熏習される所依、すなわち所熏について以下のような記述がある。

經部師計總有四類。一本經部許内六根是所熏性。如瑜伽論五十一末言色持種。隨彼言也。如前引矣。又順正理第十八云、此舊隨界體不可說。但可說言、是業煩惱所熏六處、感餘生果。釋曰、隨界即是種子異名。新舊師別、名舊隨界。二六識展轉而互相熏。三前念熏後。四類受熏。（T43. 880b9-16）

經部師の〔所熏＝所依の〕計は総じて四類有り。一には本の經部、内の六根是れ

所熏の性なりと許す。『瑜伽論』〔第〕五十一〔卷〕末に、色は種〔子〕を持つと言ふが如し。彼れに随いて言ふ也。前に引くが如し。又、『順正理〔論〕』第十八〔卷〕に云はく、此の旧随界の体は説くべからず。但だ説きて言ふべし、是れは業煩惱の所熏の六処にして、余生の果を感ずるなり、と。釈して曰く、随界とは即ち是れ種子の異名なり。新旧の師が別なれば、旧〔師〕が随界と名づく。二には六識が展転して互いに相い熏ず。三には前念は後〔念〕に熏ず。四には〔同〕類は熏〔習〕を受く。

これによると経量部の種子の所熏＝所依には、①六根すなわち六処、②六識、③後念すなわち後の刹那、④同類という四つの異説があるという。その詳しい内容については加藤氏が論文の中で論じているので、ここでは割愛するが、このように種子の所依について、四つの異説が一つの部派に存在するということは、経量部の種子説が理論として未完であることを示すものであろう。経量部によるこれら四つの異なる種子の所依は、やがて瑜伽行派においてアーラヤ識に取って代わられ、一本化されていくことになる。

なお、下線を引いた『順正理論』第十八卷の引用は以下の箇所である。

此舊隨界體不可説。但可説言、是業煩惱所熏六處、感餘生果。此界非唯體不可説。但執爲有與理相違。非體不可説可爲極成有。以諸假有補特伽羅瓶等可説爲無別體。
(T29. 440b21-25)

此の旧随界の体は説くべからず。但だ説きて言ふべし、是れは業煩惱の所熏の六処にして、余生の果を感ずるなり、と。此の界は唯だ、体の説くべからざるのみに非ず。但だ執して有と爲すも、理と相違す。体の説くべからざるは、極成有と爲すべきに非ず。諸の仮有の補特伽羅と瓶等は説きて別体無しと爲すべきを以てなり。

(8) 因が滅した直後に果が生じるという前後の因果関係を秤の上下に例えることは『成唯識論』にも見ることができる。

前因滅位後果即生。如秤兩頭低昂時等。如是因果相續如流。(T31. 12c19-20)

前の因が滅する位に後の果が即ち生ずること、秤の両頭が低まり昂がる時に等し

きが如し。是くの如く、因果の相続は流れの如し。

このように『成唯識論』でも『称友釈』と同様に秤の比喩が使われており、相続という因果異時の関係については、唯識と経量部は基本的に同じ捉え方をしていると言ってよい。ただし、この引用の後には[49]が述べられており、時間的に前後する因果関係は仮のものに過ぎず、真の因果関係ではないとされている。第二章で指摘したように、唯識において真の因果関係と言えるのは、アーラヤ識と現行識の間に成立する因果同時の関係のみである。アーラヤ識の相続あるいは種子の相続＝種子生種子という因果異時の関係は、厳密な意味での因果関係ではなく、むしろアーラヤ識あるいは種子の本性＝本来的な存在形態と呼ぶべきものである。すなわちアーラヤ識あるいは種子は、因果関係によって次刹那の種子を生むのではなく、本来的な存在形態として「相続」という形態を取るのである。

- (9) 兵藤【2002】には、ヤショーミトラが経量部師であったことを示す一つの根拠として、『称友釈』の次の記述が引用されている（訳は氏による）。

kila-śabdaḥ parābhiprāyaṃ dyotayati. Ābhidhārmikāṇām etan mataṃ. na tv
asmākaṃ Sautrāntikāṇām iti bhāvah. (SA p.11.24-25)

【兵藤訳】kila（伝説）という語は他者の意趣であることを明かす。これはアビダルマ論師たちの見解であって、我々経量部の者たちの〔見解〕ではないということである。

- (10) デルゲ版・北京版ともに yul となっているが、文脈から考えて lus の誤りと思われる。よってここでは lus ととり、dbang po dang bcas pa'i lus として「有根身」と訳した。

- (11) この箇所について、プールナヴァルダナ (Purṇavardhana 満増) は『阿毘達磨藏註疏相隨順 (Chos mngon pa'i mdsod kyi 'grel bshad mtsan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba / Abhidharma-kośa-ṭīkā-lakṣaṇānusāriṇi-nāma)』で、次のように注釈している。

sngon gyi(D'kyi) slob dpon rnams na re zhes bya ba rgyas par 'byung (D'ba) la /
sngon gyi slob dpon rnams ni mdo sde pa rnams so // (D.4098#4093.cu.345.1,
P.5594.ju.204a1)

「以前の軌範師たちは言う」というのをさらに詳細にするとき、以前の軌範師たちとは経量部師たちである。

プールナヴァルダナはこのように述べ、ヤショーミトラやスティラマティと同様、「以前の軌範師たち」を経量部師たちとしている。

なお『俱舍論』において *pūrva-ācārya* という言葉は十一箇所が登場する。例えば、『俱舍論』世間品には以下のようにある。

yadavasthas tadupapattisaṃvarttanīyaṃ karmākārṣīt tadavasthātmānaṃ tāmś
ca sattvān paśyan dhāvatīti pūrvācāryāḥ / (AKBh p.127.17-18)

その出現に向けられるべき業を造った、ある位相にある者は、その位相を本性とするものと、それらの有情たちを見て、[それらに向かって] 走っていく、と以前の規範師たち (pūrvācāryāḥ) は[言った]。

この「以前の規範師たち」に対して、ヤショーミトラは次のように註釈している。

Purv'ācāryāḥ Yog'ācārā āryĀsaṃga-prabhṛtayāḥ. (SA p.281.27-28)

以前の規範師たちとは、聖アサンガをはじめとする瑜伽行派の人々 (Yogācārā) である。

ここでヤショーミトラは「以前の規範師たち」を経量部ではなく、アサンガをはじめとする瑜伽行派の人々と注釈している。また、山口益氏の【1955】p. 136によると、スティラマティも同様に「瑜伽行派の以前の規範師たち (rnal 'byor spyod pa'i sngon gyi slob dpon dag)」と注釈している。一方、プールナヴァルダナは「以前の経量部師たち (sngon gyi mdo sde pa dag)」と注釈しており、瑜伽行派と経量部で見解が分かれている。このように一口に *pūrva-ācārya* と言っても、その意味するところは注釈者

によって諸説あり、また同じ注釈者でも箇所によって異なる者を当てており、必ずしも統一的に理解しようとする必要はないと思われる。

- (12) Schmithausen 【2007】 PartI p. 16 参照。その{1-6-6}において、シュミットハウゼン氏は『瑜伽論』が年代の異なる以下の三つの層（古層・中層・新層）からなると分析している。

古層：アーラヤ識の記述が見られない本地分の中の声聞地・菩薩地、及び摂事分。

この段階では、瑜伽行派はまだアーラヤ識の教義も『解深密経』も持っていなかったと考えられる。

中層：アーラヤ識の記述は見られるが『解深密経』の記述は見られない本地分の残りの部分。この段階で、瑜伽行派はアーラヤ識をその教義に導入したが、まだ『解深密経』は持っていなかったと考えられる。

新層：アーラヤ識の詳しい記述が見られ、『解深密経』のほぼ全文を引用した摂決択分。この段階で、瑜伽行派はアーラヤ識の教義をほぼ完成したと考えられる。

この分類に従うなら、色心互熏説が説かれている摂決択分はすでにアーラヤ識説が確立された新層に属することになる。しかし続く{1-6-7}では、各層は均一でなく、摂決択分の中にもアーラヤ識以前の古い資料が部分的に含まれており、また本地分の中にも摂決択分や『解深密経』以後の新しい資料が部分的に含まれている、と述べられており、そうであるならば摂決択分の中にアーラヤ識以前の色心互熏説の記述があったとしても不思議ではない。

なお、ヴァスバンドゥは自身による『摂大乘論』の注釈の帰敬偈において、次のように述べている。

mi zad blo las dam chos tshig don bdud rtsi'i char 'bab pa las phyogs gcig nyid //
thos te byi'u lta bur rang gi nus pas(D:pa) cung zhig gang yang ci
gzung(D:bzung) dang // bsdu ba gtan la dbab par shin tu rgyas par bstan las
cung zhig brjod par bya // des kyang la la shin tu rgyas pa'i gzhung gi rgya
mtshos skrag pa'i don byed srid // (D.4050.ri.122a2-3, P.5551.li.142a8-b1)

〔アサンガが〕 無尽の智慧から正法の言葉の甘露の雨を降らすところより一部分のみを聞き、小鳥 (byi'u) のような自身 (=ヴァスバンドゥ) の〔ささやかな〕能

力によっていくらか理解したところと『瑜伽論』の] 撰決択[分] (bsdu ba gtan la dbab pa) に広く説かれたところに基づいていくらかを述べて『撰大乘論』の注釈を] なす。

この引用によれば、ヴァスバンドゥは兄であるアサンガから直接聞いた内容と『瑜伽論』の撰決択分に基ついて『撰大乘論』を注釈したとあり、そこからヴァスバンドゥが撰決択分を正統な唯識思想を伝えるものと見做していたことが分かる。このことも撰決択分が『瑜伽論』の完成期に属することを支持していると思われる。

(13) この梵文のチベット訳、及び玄奘訳は以下の通りである。

'gog pa la snyoms par zhugs pa'i sems dang sems las byung ba rnams 'gag par gyur na / rnam par shes pa lus dang ji ltar 'bral bar mi 'gyur zhe na / de'i dbang po gzugs can yongs su ma gyur pa rnams la / 'jug pa'i rnam par shes pa'i sa bon gyis yongs su zin pa kun gzhi rnam par shes pa med pa ma yin te / phyis (D:de) 'byung ba'i chos nyid yin pa'i phyir ro // (D.4035.tshi,151a1-3, P.5536.dzi,172a6-8)

問、滅盡定中、諸心心法並皆滅盡。云何説識不離於身。答、由不變壞諸色根中有能執持轉識種子阿頼耶識不滅盡故、後時彼法從此得生。(T30. 340c27-341a1)

問ふ、滅盡定の中、諸の心・心法並びて皆滅尽す。云何が識は身を離れずと説くや。答ふ、諸の色根の変壞せざる中、能く転識の種子を執持せる阿頼耶識有りて滅尽せざるに由るが故、後の時に彼の法が此れより生ずることを得。

(14) Schmithausen 氏が指摘した Initial Passage に対して、松本史朗氏は【2004】の第三章「アーラヤ識に関する一考察」において、アーラヤ識の最も古い記述は撰決択分に引用された『解深密教 (*Samdhinirmocana-sūtra*)』の次の箇所であると主張している。チベット訳と玄奘訳を以下に引用する。

blo gros yangs pa (D: khyod) 'gro ba drug gi 'khor ba 'di na sems can gang dang

gang dag sems can gyi rigs gang dang gang du yang sgo nga las skye ba'i skye
 gnas sam / yang na mngal nas skye ba'am / yang na drod gsher las skye ba'am /
 yang na rdzus te skye ba'i skye gnas su lus mngon par 'grub cing 'byung bar
 'gyur ba der dang por 'di ltar len pa rnam pa gnyis po gnas dang bcas pa'i dbang
 po gzugs can len pa dang (D:/) mtshan ma dang (D:/) ming dang (D:/) rnam par
 rtog pa la tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i bag chags len pa la brten nas (D:/) sa
 bon thams cad pa'i sems rnam par smin cing 'jug la (D:/) rgyas shing 'phel ba
 dang (D:/) yangs par 'gyur ro // de la gzugs can gyi khams na ni len pa gnyi ga
 yod la / gzugs can ma yin pa'i khams na ni len pa gnyis su med do // blo gros
 yangs pa rnam par shes pa de ni len pa'i rnam par shes pa zhes kyang bya ste /
 'di ltar des lus 'di bzung zhing blangs pa'i phyir ro // kun gzhi rnam par shes pa
 zhes kyang bya ste / 'di ltar de lus 'di la grub pa dang bde ba gcig pa'i don gyis
 kun tu sbyor ba dang (D:/) rab tu sbyor bar byed pa'i phyir ro
 //(D.4038.zi.53a5-b2, P.5539.i.58a2-7)

【松本訳】広慧 (Viśālamati) よ、この六趣の輪廻において、それぞれの衆生 (sattva) にとって、卵生であれ、胎生であれ、濕生であれ、化生であれ、それぞれの衆生の類 (sattva-nikāya) において、自体 (lus / ātma-bhāva) が生起し (mngon par 'grub / abhinirvartate)、出現する ('byung bar 'gyur ba / prādurbhavati) が、そこにおいて、最初に (der dang por) 一切種子心が、二つの取 (len pa / upādāna)、つまり、依処を伴う有色根 (sādhīṣṭhāna-rūpīndriya) という取と相名分別言説戲論の習気 (nimitta-nāma-vikalpa-vyavahāra-prapañca-vāsanā) という取を取って (la brten nas / upādāya) 成熟し和合し、成長と増長と広大に至る。

そこにおいて、有色界には、取は二つとも有るが、無色界 (ārūpya-dhātu) には、取は無二 (gnyis su med) である。

広慧よ、その識 (vijñāna) は、アーダナ識 (ādāna-vijñāna) とも言われる。何となれば ('di ltar, yasmāt)、それによって、この自体 (lus / ātma-bhāva) が、執られ (bzung shing) 取られる (blangs / upātta, upādatta) からである。

アーラヤ識 (ālaya-vijñāna) とも言われる。何となれば、それは、この自体 (lus / ātma-bhāva) において、安危同一のもの (eka-yoga-kṣema) として、執着し (kun tu sbyor ba / āliyate) 潜む (rab tu sbyor ba / praliyate) からである。

廣慧當知。於六趣生死、彼彼有情墮彼彼有情衆中。或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生身分生起。於中最初一切種子心識成熟、展轉和合、增長廣大、依二執受。一者有色諸根及所依執受。二者相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受。無色界中不具二種。廣慧。此識亦名阿陀那識。何以故。由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故。由此識於身攝受藏隱、同安危義故。(T30. 718a17-26)

廣慧、当に知るべし。六趣の生死に於いて、彼彼の有情は彼彼の有情衆の中に墮す。或いは卵生に在り、或いは胎生に在り、或いは濕生に在り、或いは化生に在りて身分が生起す。中に於いて最初に一切種子の心識が成熟し、展轉和合し、增長廣大して、二の執受に依る。一には有色の諸根及び所依を執受す。二には相・名・分別の言說戲論の習氣を執受す。有色界の中には二の執受を具す。無色界の中には二種を具せず。廣慧。此の識を亦、阿陀那識と名づく。何を以ての故に。此の識は身に於いて随逐し執持するに由るが故なり。亦、阿賴耶識と名づく。何を以ての故に。此識は身に於いて摂受し藏隱し、〔身と〕安危を同じくするの義に由るが故なり。

松本氏は、アーラヤの語義は本来、執着・我執を意味するものであり、よってアーラヤ識は元来、我執の働きをなす識を意味するものであった、という勝呂信静氏の見解に共感を覚えており、玄奘が「身」と漢訳した *lus* の原語を *kāya* ではなく、*ātma-bhāva* であるとし、この *ātma-bhāva* との関係においてアーラヤ識が語られているこの箇所こそ、アーラヤ識という語が最初に使用された箇所であるとしている。また、氏は玄奘が「摂受」と漢訳した *kun tu sbyor ba* の原語を *āliya* であるとし、この *ā√lī* という動詞が *ālaya* の語源であるとして、上記の箇所がアーラヤ識という語が最初に使用されたとするもう一つの根拠としている。氏は「ある新しい概念や用語が作られ使用されるときには、必ずその概念や用語についての根本的な説明がなされなければならない」(松本【2004】p. 409) が Schmithausen 氏の Initial Passage にはその語義説明がないとし、一方、上記の箇所は「“アーダーナ識”と“アーラヤ識”という新しい用語を創造するとともに、その語源を、“*ātma-bhāva*”を“*ā√dā*”するが故に“*ādāna-vijñāna*”であり、“*ātma-bhāva*”に“*ā√lī*”するが故に“*ālaya-vijñāna*”である、と説明している」(同 p. 410) とし、従ってこの箇所こそ「“アーダーナ識”と“アーラヤ識”という語を創設し、最初に使用したテキストであると

見るべきであろう」(同 p. 410) と結論している。

第五章 『瑜伽師地論』における因の七相

I 因の七相とは

瑜伽行派の論書において初めて因の性質を正面から定義したと言えるのが、『瑜伽論』有尋有伺等地 (*Savitarkādi-bhūmi*) における「因の七相」である。これは因が持つべき性質を七つに分けて定義したもので、よってその内容は、瑜伽行派において因を意味する種子の最初の定義、あるいは少なくとも間接的な定義と言ってよい。ここでは種子という言葉は用いられていないものの、その内容は第二章で見た「種子の六義」にほぼ対応しており、実際、中国で書かれた『瑜伽論』の注釈書である基(慈恩)の『瑜伽師地論略纂』(以下、『基釈』と略)、及び釈遁倫(道倫)の『瑜伽論記』(以下、『遁倫釈』と略)では、この「因の七相」を「種子の六義」に当てはめて注釈している(注1)。そうしたことから、この「因の七相」をもって瑜伽行派における種子の最初の定義と見做したいのであるが、ただ注意すべきは、シュミットハウゼン氏の分析によれば、「因の七相」が述べられた有尋有伺等地は『瑜伽論』を成立順に分けた三つの層のうちの中間層に位置するとされ、そこではアーヤ識についての記述が散見されるものの、まだ詳細な記述は見られないとされていることである(注2)。アーヤ識の詳細な記述がないということは、この段階で唯識はまだ思想として完成されておらず、よって「因の七相」は瑜伽行派がまだ完全に「唯識学派」となっていない時期の因の定義ということになる。そうであれば初期の瑜伽行派の思想を探る上で、その内容を考察することは意味のあることであろう。それはアーヤ識の存在を前提とせずに書かれている可能性があり、おそらく因の定義として「種子の六義」ほど完成していなかったはずである。そのため本章においては、「種子の六義」という観点から「因の七相」を注釈した上記の中国の二注だけでなく、チベット訳のみ現存し、作者不明であるが、インドの瑜伽行派によって記されたと考えられる注釈『瑜伽行地解説 (*Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par bshad pa / Yogacaryā-bhūmi-vyākhyā*)』(以下、『解説』と略)も参照しながら「因の七相」について読み込んでいくこととする。

II 七相の一、無常が因である

それでは、七相の第一から順に見ていくことにするが、『瑜伽論』の七相に関する引用については、V.Bhattacharya によるサンスクリット原文の他、チベット訳、玄奘訳も併記することとする。

[140] punar aparaiḥ saptabhir ākārair hetuavyavasthānaṃ bhavati / tad yathā anityo hetuḥ / na nityo dharmāḥ kasyacid dhetur bhavati / utpattihetur vā prāptihetur vā / siddhihetur vā / niṣpattihetur vā / [sthitihetur vā] / kriyāhetur vā / (YBh p.111.15-17)

また、次の七つの相によって因の確立がある。それは次のように、無常〔の法〕が因であり、常住の法は生起の因 (utpatti-hetu)、あるいは得の因 (prāpti-hetu)、あるいは成就の因 (siddhi-hetu)、あるいは完成の因 (niṣpatti-hetu) [、あるいは安住の因 (sthihi-hetu)]、あるいは行為の因 (kriyā-hetu) の、いかなるものの因にもなることがない。

[141] gzhan yang rgyu ni rnam pa bdun du gzhas pa yin te (D:/) 'di lta ste / mi rtag pa ni rgyu yin te / rtag pa'i chos ni skye ba'i rgyu 'am / thob pa'i rgyu 'am / grub par 'gyur ba'i rgyu 'am / 'grub pa'i rgyu 'am / gnas pa'i rgyu 'am / byed pa'i rgyu 'am / gang gi rgyur yang mi 'gyur ro // (D.4035.tshi.57b1-2, P.5536.dzi.67a8-b2)

さらに因は七つの相において確立されるのであり、このようであって、無常〔の法〕が因であり、常住の法は生起の因 (skye ba'i rgyu)、あるいは得の因 (thob pa'i rgyu)、あるいは成就の因 (grub par 'gyur)、あるいは完成の因 ('grub pa'i rgyu)、あるいは安住の因 (gnas pa'i rgyu)、あるいは行為の因 (byed pa'i rgyu) の、それらのどの因にもなることがない。

[142] 又建立因有七種相。謂無常法是因。無有常法能爲法因、謂或爲生因、或爲得因、或爲成立因、或爲成弁因、或爲作用因。 (T30. 302b5-8)

又、因を建立するに七種の相有り。謂はく無常の法、是れ因なり。常法は能く法の因と爲ること、謂はく、或いは生の因と爲ること、或いは得の因と爲ること、或いは成立の因と爲ること、或いは成弁の因と爲ること、或いは作用の因と爲ること有ること無し。

この箇所について、『基釈』と『遁倫釈』は次のように注釈している。

[143] 即是種子六義。一無常是因者、即刹那滅。(T43. 31b27-28)

〔因の七相とは〕即ち是れ種子の六義なり。一の無常是れ因なりとは、即ち刹那滅なり。

[144] 七相者、此與攝論及唯識六義相攝云何。謂第一無常、即當刹那滅。(T42. 342a16-18)

〔因の〕七相は、此れと『摂〔大乘〕論』及び『〔成〕唯識〔論〕』の〔種子の〕六義とが相摂すること云何。謂はく、第一の無常とは、即ち刹那滅に当る。

このように『基釈』と『遁倫釈』ではともに、「因の七相」を『摂大乘論』『成唯識論』の「種子の六義」に相当するものであるとし、また七相の第一を六義の刹那滅と注釈している。一方『解説』では、「因の七相」について次のように注釈している。

[145] yang kha cig na re *gzhan yang rgyu ni nram par bdun du gzhas pa yin te zhes*
bya ba'i tshig de ni 'dren pa dang / 'phen pa dang / mngon par 'grub pa'i rgyu las
bsams pa yin te 'di ltar *phyi ma'i rgyur 'gyur(D:gyur) gyi skad cig de nyid kyi ma yin*
pa la sogs pas de las gzhan pa'i rgyu dag las khyad par du bstan pa yin no zhes zer ro
// yang kha cig na re dngos po yin pa'i phyir de ni skyed pa'i rgyu'i mtshan nyid kho
na yin te / de'i phyir 'di ltar *mi rtag pa'i chos mi rtag pa'i rgyur 'gyur ba yang zhes*
bya ba la sogs pa smos so zhes zer ro // (D.4043.1.127b3-4, P.5544.yi.158a1-3)

また、ある人の説では、「さらに因は七つの相において確立されるのであり」というその文言は、〔十因のうちの〕引発因 ('dren pa'i rgyu / āvāhaka-hetu) と、牽引因 ('phen pa'i rgyu / ākṣepa-hetu) と、生起因 (mngon par 'grub pa'i rgyu / abhinirvṛtti-hetu) に基づく思想 (bsams pa) であり、このように「後の因になるのであって、その刹那の〔因〕ではない云々」(注3) といったそれから、他の諸々の因に基づく特殊性が説かれるのである、と言う。また、ある人の説では、存在物 (dngos po) であるが故、それは能生因 (skyed pa'i rgyu / janaka-hetu) の特徴のみなのであって、それ故、このように「無常の法は無常の因になるとしても云々」(注4) ということが説かれる、と言う。

ここでは「因の七相」について、二つの異なる解釈が述べられている。一つは七相を同じ有尋有伺等地に説かれる十因のうちの引發因、牽引因、生起因の三つについてのものとする解釈であり、もう一つは七相を能生因のみについてのものとする解釈である。有尋有伺等地には生起因と能生因について、以下のような記述がある。

[146] tatra sābhiṣyandaṃ bījaṃ hetvadhīṣṭhānam adhiṣṭhāyābhinirvṛtīhetuḥ prajñāpyate / (YBh p.108.5-6)

そのとき、有潤の種子が因の所依であることによって生起因 (abhinirvṛtti-hetu) が仮設される。

[147] tatra janake 'bhinirvṛtīhetuḥ / (YBh p.111.9)

そのとき、生起因は能生〔因〕の意味である。

ここから生起因が有潤の種子を所依としていること、生起因＝能生因であることが分かる。また、牽引因については以下のように述べられている。

[148] tatra vāsanāhetvadhīṣṭhānam adhiṣṭhāyākṣepahetuḥ prajñāpyate / (YBh p.107.20)

そのとき、習気が因の所依であることによって牽引因 (ākṣepa-hetu) が仮設される。

ここでは種子と同義である習気が牽引因の所依とされている。このように生起因・能生因・牽引因はいずれも種子あるいは習気に基づいて成立するものであり、その意味で「因の七相」は種子についての定義、あるいは少なくとも間接的な種子の定義と言ってよいと思われる。『解説』にはまた、次のように述べられている。

[149] *mi rtag pa'i chos mi rtag pa'i rgyur 'gyur ba yang zhes bya ba ni ma yin par dgag pa 'gyur te / mi rtag pa nyid rgyu yin no zhes bya ba 'dis ni snga ma nyid gtan la 'bebs par byed do* // (D.4043.i.127a7, P.5544.yi.157b5)

「無常の法は無常の因になるとしても」(注5) というのは、定立的否定 (ma yin par dgag pa / paryudāsa) であって、無常そのものが因であるという、このことが以前のも

のを決定する。

[150] kha cig na re (P:mi) rtag pa zhes bya ba ni med par dgag pa la bya ste / de'i phyir
rtag pa'i chos ni skye ba'i rgyu la sogs pa gang gi rgyur yang mi 'gyur ro zhes bya ba
la sogs pas de nyid rnam par 'grel bar byed do // (D.4043.'i.127a5-6,
P.5544.yi.157b2-3)

ある人の説では、「常住〔の法は因にならない〕」というのは非定立的否定 (med par
dgag pa / prasajya-pratiṣedha) を意味し、それ故に常住の法は「生起の因」など、「そ
れらのどの因にも決してならない云々」ということによって、その本性が説明される。

これらの記述では、「無常」が因の本性を説明するための定立的否定 (相対否定) であ
るのに対し、「常住〔の法は因にならない〕」というのは、文字通り、常住の法はいかなる
場合にも因にはなり得ないという非定立的否定 (絶対否定) であると注釈されている。す
なわち因となるものは、必ず無常でなければならないということである。

III 七相の二、他性の因となり、また後の自性の因となる

それでは次に七相の第二について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、
玄奘訳は以下の通りである。

[151] anityo 'pi ca dharmo 'nityasya hetur bhavan parabhāvasya hetur bhavati
uttarasya ca svabhāvasya / no tu tatkṣaṇikasya (YBh pp.111.17-112.1)

また無常の法は無常のものの因になるとしても、他性 (parabhāva) の因となり、ま
た後の自性 (svabhāva) の〔因にもなるが〕、しかしその刹那の〔因になるの〕ではな
い。

[152] mi rtag pa'i chos mi rtag pa'i rgyur 'gyur ba yang / dngos po gzhan dang / rang gi
ngo bo phyi ma'i rgyur 'gyur gyi / skad cig de nyid kyi ni ma yin no //
(D.4035.tshi.57b2-3, P.5536.dzi.67b2)

無常の法は無常の因になるとしても、他性 (dngos po gzhan) と後の自性 (rang gi ngo bo) の因になるのであって、その刹那の〔因〕ではない。

[153] 又雖無常法爲無常法因、然與他性爲因。亦與後自性爲因、非即此刹那。(T30. 302b8-10)

又、無常の法は無常の法の因に為ると雖も、然も他性の与めに因と為る。亦、後の自性の与めに因と為るも、即ち此の刹那に非ず。

この七相の第二について『基釈』と『遁倫釈』では、次のように注釈している。

[154] 二他性爲因者、即果俱有。同念生。與後念自性爲因者、即恒隨轉。非此刹那生。

此第二因攝六義中第二第三。(T43. 31b28-c2)

二の他性の因と為るとは、即ち果俱有なり。〔因果は〕同念に生ず。後念の自性の与めに因と為るとは、即ち恒隨轉なり。此の刹那に生ずるに非ず。此の第二因は『撰〔大乘論〕』の〔種子の〕六義中の第二第三なり。

[155] 開第二相、與他性爲因、即當俱有、與後自性爲因、即當恒隨逐。(T42. 342a18-19)

第二相を開きて、他性の与めに因と為るとは、即ち〔果〕俱有に当り、後の自性の与めに因と為るとは、即ち恒隨逐に当る。

このように中国の両注釈では、ともに七相の第二について「種子の六義」の果俱有と恒隨轉であると注釈している。「種子の六義」で二つに分かれているものが、「因の七相」で一つになっている理由については、基が『成唯識論掌中樞要』の中で次のように述べている。

[156] 攝論・唯識以果世別開之爲二。瑜伽據一念因能生二果、因無別故合之爲一。亦不相違。(T43. 631a9-11)

『撰〔大乘〕論』『〔成〕唯識〔論〕』は果と世と別なるを以って、之を開いて二と為す。『瑜伽〔論〕』は一念の因の能く二果を生ずるに拠って、因の別無き故に之を合して一と為す。亦相違ならず。

ここでは、種子が他性の果を生じるときは同刹那、種子が自性の果＝次刹那の種子を生じるときは異刹那であるというように、果の種類と時間の相違から『摂大乘論』『成唯識論』ではこれを果俱有と恒随転の二つに分けたが、『瑜伽論』では、同じ一つの種子から二つの果が生じることから一つにまとめたとしている。一方、『解説』では次のように注釈している。

[157] *dnegos po gzhan zhes bya ba la / dnegos po gzhan gyi ni dus mnyam pa'am dus phyi ma'i rgyu yin no // rang gi ngo bo phyi ma'i rgyur 'gyur gyi zhes bya ba la / rang gi ngo bo la ni phyi ma'i rgyur 'gyur te / dper na mig ni mjug thogs su 'byung ba'i mig gi rgyu yin pa lta bu'o // . . . de bas na skad cig de nyid kyi (D:ni) ma yin no zhes bya ba ni rang gi ngo bo kho na dang sbyar ba yin no // (D.4043.i.127b6-128a1, P.5544.yi.158a7-b1)*

「他性 (dnegos po gzhan)」ということについて、「他性」の〔因〕は同時〔の果を生む因〕か、あるいは後時の〔果を生む〕因かである。「後の自性 (rang gi ngo bo) の因になるのであって」ということについては、「自性」においては「後の〔果を生む〕因になる」のであって、例えば〔ある刹那の〕目が無間に生じる〔次刹那の〕目の因である如くである (注6)。(中略) そうであるなら「その刹那の〔因になるの〕ではない」というのは「自性」のみに当てはまるのである。

ここでは自性の因について、異刹那に果を生じるとしており、その点では『基釈』『遁倫釈』と一致しているが、一方、他性の因については同時の果か、あるいは後時の果を生むものとしており、他性の因は果俱有であるとする『基釈』『遁倫釈』と相違している。すなわち『解説』では、因が異熟して異類の果を生じるときも異刹那である可能性を残しており、その点で「種子の六義」の果俱有と相違する。このことは、瑜伽行派における因果同時説の成立に深く関わってくるため、次の七相の第三とともに次章で詳しく論じることにする。

IV 七相の三、已生未滅が因となる

それでは次に七相の第三について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、玄奘訳は以下の通りである。

[158] *parasyottarasya ca svabhāvasya hetur bhavati / utpannāniruddho bhavati nānutpannaniruddhah* / (YBh p.112.1-2)

〔無常の法が〕他性と後の自性の因になるとしても（注7）、すでに生じて未だ滅していないもの（*utpanna-aniruddha*）が〔因に〕なり、未だ生じていないもの（*anutpanna*）とすでに滅したもの（*niruddha*）は〔因には〕ならない。

[159] *gzhan dang rang gi ngo bo (D'nyid) phyi ma'i rgyu byed du zin kyang skyes la / 'gags pas*（注8）*byed kyi ma skyes pa dang ma 'gags pas ni ma yin no //* (D.4035.tshi.57b3, P.5536.dzi.67b3)

〔無常の法が〕他〔性〕と後の自性の因になるとしても、すでに生じて滅したもの（*skyes la 'gags pa / utpanna-niruddha*）が〔因に〕なるのであって、未だ生じていないもの（*ma skyes pa*）と未だ滅していないもの（*ma 'gags pa / aniruddha*）は〔因〕ではない。

[160] 又雖與他性爲因及與後自性爲因、然已生未滅方能爲因、非未生已滅。
(T30. 302b10-11)

又、他性の与めに因と為り、及び後の自性の与めに因と為ると雖も、然も已に生じて未だ滅せざるが方に能く因と為り、未だ生ぜざると已に滅するは〔因と為るに〕非ず。

Bhattacharya も注記しているが（YBh p.112 脚注2）、梵文・玄奘訳で「すでに生じて未だ滅していないもの（*utpanna-aniruddha / skyes la ma 'gags pa*）」となっている箇所が、チベット訳では「すでに生じて滅したもの（*utpanna-niruddha / skyes la 'gags pa*）」となっており、この箇所に関して両者は明確に異なっている。そしてこの違いは因果関係を論じる上で極めて重要な問題を孕んでいる。それは因が異類である果を生じる刹那に、因と果の両者は同時に存在しているか否か、すなわち因は果俱有か否かという問題である。

この七相の第三について『基釈』と『遁倫釈』では、次のように注釈している。

[161] 三已生未滅方能爲因者、顯與果俱及恒隨轉二爲因世。不同小宗二因於正滅、三因於正生等、大乘取果與果必同世故 (注9)。(T43. 31c2-5)

三の已生未滅に方に能く因と為るとは、与果俱及び恒隨轉の二つが爲す因世を顕すなり。〔取果与果の時が〕同ならざるものは小宗（有部）の二因（俱有因・相応因）に於いては正に滅し、三因（同類因・遍行因・異熟因）に於いては正に生ずる等なるも、大乘の取果与果は必ず同世なるが故なり。

[162] 第三已生未滅、成前俱有隨逐二義。(T42. 342a19-20)

第三の已生未滅とは、前の〔果〕俱有と〔恒〕隨逐の二義を成ず。

このように『基釈』と『遁倫釈』ではともに、Bhattacharya のテキストで utpanna-aniruddha となっていた箇所を、玄奘訳に従ってそのまま「已生未滅」としており、これを「種子の六義」の果俱有と恒隨轉を意味するものと注釈している。特に『基釈』の [161] では、大乘の取果与果は必ず同時であると明言されている。一方『解説』では、[159] のチベット訳に沿った全く異なる注釈がなされており、そこには瑜伽行派における因果同時説の成立を探る上で非常に重要な内容が含まれているので、次章に改めて場を設けて詳しく論じてみたい。

V 七相の四、余縁を得て因となる

それでは次に七相の第四について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、玄奘訳は以下の通りである。

[163] utpannāniruddho 'pi / bhavan (注 10) pratyayāntaram labhamāno bhavati nālabhamānaḥ / (YBh p.112.2-3)

すでに生じて未だ滅していないものが〔因に〕なるとしても、余縁を得ているものが〔因に〕なり、〔余縁を〕得ていないものは〔因には〕ならない。

[164] skyes la 'gags su zin kyang rkyen gzhan dang phrad na byed kyi ma phrad na

mi byed do // (D.4035.tshi.57b3, P.5536.dzi.67b3-4)

すでに生じて滅した状態で (skyes la 'gags su) 〔因に〕 なるとしても、余縁と遇つて 〔因に〕 なるのであって、遇わなければ 〔因には〕 ならない。

[165] 又雖已生未滅能爲因、然得餘縁方能爲因、非不得。(T30. 302b12-13)

又、已に生じて未だ滅せざるは能く因と為ると雖も、然も余縁を得て方に能く因と為り、〔余縁を〕 得ざるに非ず。

ここでも七相の第三と同様、チベット訳のみ「すでに生じて滅した」ものが因になるとしている。この七相の第四について『解説』では特に言及はないが、『基釈』と『遁倫釈』では、ともに「種子の六義」の待衆縁と注釈している。

[166] 四然待餘縁者、即六義中第五待衆縁。(T43. 31c5-6)

四の然らば余縁を待つとは、即ち六義中の第五の待衆縁なり。

[167] 第四得餘縁、即當彼第五待衆縁義。(T42. 342a20-21)

第四の余縁を得るとは、即ち彼の第五の待衆縁の義に当る。

これについては、七相と六義は全く一致していると言ってよいであろう。

VI 七相の五、変異を成じて因となる

それでは次に七相の第五について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、玄奘訳は以下の通りである。

[168] *pratyayāntaram api labdhvā bhavan vikāram āpadyamāno bhavati na vikāram anāpannaḥ* / (YBh p.112.3-4)

余縁を得て 〔因に〕 なるとしても、変異 (vikāra) に達しつつあるものが 〔因に〕 なり、変異に達していないものは 〔因には〕 ならない。

[169] rkyen gzhan dang phrad du zin kyang / snga ma las gyur na byed kyi (P:/) ma gyur par mi byed do // (D.4035.tshi.57b3-4, P.5536.dzi.67b4)

余縁と遇って〔因に〕なるとしても、前〔の状態〕から変化したならば〔因に〕なるのであって、変化せずには〔因には〕ならない。

[170] 又雖得餘縁、然成變異方能爲因、非未變異。(T30. 302b13-14)

又、余縁を得ると雖も、然も変異を成じて方に能く因と爲り、未変異には非ず。

ここでは因の「変異 (vikāra)」について述べられているが、これはチベット訳で *gyur pa* となっていることから、縁を得た因が果へと変わる、その「変化」を意味すると思われる。よってその因果は、有部のように因と果が独立した別々の法からなるのではなく、経量部や瑜伽行派における「異熟 (vipāka)」のように、潜勢力である因が具体的な形相を持った果へと変化するものでなければならない。

この七相の第五について『基釈』と『遁倫釈』では、次のように注釈している。

[171] 五然變異者、顯前待縁而本性異方能生果。更無別義。(T43. 31c6-7)

五の然らば変異とは、前に縁を待って本性を異にし、方に能く果を生ずと顯すなり。更に別義無し。

[172] 第五成變異相、重顯第五待衆縁義。(T42. 342a21)

第五の変異の相を成ずるとは、重ねて第五の待衆縁の義を顯す。

このように『基釈』と『遁倫釈』ではともに、「種子の六義」の待衆縁と注釈している。ただ『基釈』に「本性異方能生果」とあるように、変異とは本性を異にすることであり、それはまさに潜勢力である因がある具体的な形相を獲得して果として顕現する「異熟」に相当する。また基は『成唯識論掌中樞要』において、この七相の第五について以下のように述べている。

[173] 第五又雖得餘縁、然成變異方能爲因、非未變異。即六義之中無別相門、即待衆縁攝。

夫待縁有二。一顯一因體不能生果故、待衆縁。二顯待縁已方始變異。瑜伽據體即有別、開一爲二。攝論唯識以待縁義等、合二爲一。亦不相違。變異是轉易義故。(T43. 631b6-12)

〔七相中の〕第五に又、余縁を得ると雖も、然も變異を成じて方に能く因と爲り、未變異には非ず。即ち六義之中に別の相門無く、即ち待衆縁に撰す。夫れ待縁に二つ有り。一には一因の体が果を生ずること能わざるを顯すが故、衆縁を待つなり。二には縁を待ち已めて方に始めて變異するを顯す。『瑜伽〔師地論〕』では、体に即ち別有るに抛りて、一を開きて二と爲す。『撰〔大乘〕論』『〔成〕唯識〔論〕』では、待縁の義の等しきを以て、二を合して一と爲す。亦、相違せず。變異は是れ、轉易の義なるが故なり。

ここで基は、七相の第四と第五をともに「種子の六義」の待衆縁とした理由について説明している。すなわち、第四では縁がなければ果を生じないということ、第五では縁を得て初めて變異するということを言いたいがために『瑜伽論』では二つに分けているのに対し、『撰大乘論』と『成唯識論』では、縁を待つという点で共通しているので、二つを一つにまとめて述べているとしている。一方、『解説』では次のように注釈している。

[174] *snga ma las gyur na byed kyi ma gyur bar mi byed do zhes bya ba ni rkyen gyis rgyur 'gyur bar byed pa na 'bras bu'i rkyen gyi bya ba byed pa la bya'o //* (D.4043.i.128a1, P.5544.yi.158b1)

「前〔の状態〕から變化したならば〔因に〕なるのであつて、變化せずには〔因には〕ならない」というのは、縁によって〔變化して〕因となるならば、〔そのとき〕果の縁 ('bras bu'i rkyen) の作用が働くことを意味する。

ここでも『基釈』『遁倫釈』と同様、縁のことが強調されている。ただ、その縁を「果の縁」と呼んでいることは注目に値する。ここに述べられているように、因が果を生ずる際に「果の縁の作用が働く」とするならば、そこで起こる變異＝變化は因の働きだけによるのではなく、果の側からの働きにもよることになろう。すなわち變異には因と果の双方からの働きかけが必要ということになる。その變異の様は、『述記』の〔43〕にあったような種子生現行及び現行熏種子における「和合」を連想させる。そこでは因と果の両者が時間的にも空間的にも「一身不相離」であり、その一体化において異熟が実現し、種子は現行識を生み、現行識は種子を熏習するのである。それは因だけでなく、果だけでもなく、双

方の働きが交差することで初めて実現される。『解説』の「果の縁の作用が働く」という表現に、このような因果の双方向性を読み込むことは行き過ぎであろうか。

VII 七相の六、功能と相応して因となる

それでは次に七相の第六について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、玄奘訳は以下の通りである。

[175] *vikāram āpadyamāno 'pi bhavañ chaktiyuktād bhavati na śaktihīnāt* / (YBh p.112.4-5)

変異に達しているものが〔因に〕なるとしても、能力と適合 (*śakti-yukti*) して〔因に〕なり、能力を失っては〔因には〕ならない。

[176] *snga ma las gyur du zin kyang* (P:/) *mtshu dang ldan pa las 'byung gi* / *mtshu* (P:dang) *med pa las ma yin no* // (D.4035.tshi.57b4, P.5536.dzi.67b4-5)

前〔の状態〕から変化して〔因に〕なるとしても、能力を具足する (*mtshu dang ldan pa*) が故に〔因に〕なるのであって、能力がないが故に〔因になるの〕ではない。

[177] 又雖成變異、必與功能相應方能爲因、非失功能。(T30. 302b14-15)

又、変異を成ずと雖も、必ず功能と相応して方に能く因と為り、功能を失ふに非ず。

ここでは能力との適合という因の性質について述べられている。この「適合」あるいは「相応」とはどういうことであろうか。具体的に何と何の適合を意味するのであろうか。この七相の第六について『解説』では特に言及はないが、『基釈』と『遁倫釈』では次のように注釈している。

[178] 六功能相應者、即六義中第四性決定。(T43. 31c7-8)

六の功能相応とは、即ち六義中の第四の性決定なり。

[179] 第六功能相應、即當彼第四性決定。(T42. 342a22)

第六の功能相應とは、即ち彼の〔六義中の〕第四の性決定に当る。

このように『基釈』と『遁倫釈』ではともに、因の功能相應を「種子の六義」の性決定と注釈している。性決定とは、第二章で見たように、種子と現行識の内的性格の一致を意味しており、引自果とともに因と果の一対一対応を裏付ける性質である。これに従えば、ここで言う能力とは、果を生じる因の能力であり、適合とは、因の能力が果の有する性格と一致することを意味することになる。

VIII 七相の七、相称相順して因となる

それでは次に七相の第七について見てみたい。そのサンスクリット原文、チベット訳、玄奘訳は以下の通りである。

[180] śaktiyuktād api bhavann anurūpānukūlād bhavati nānanurūpānanukūlād ity ebhiḥ saptabhir ākārair hetunā yathāyogaṃ vyavasthānaṃ veditavyaṃ // (YBh p.112.5-6)

また能力と適合して〔因に〕なるとしても、相称 (anurūpa) 相順 (anukūla) することで〔因に〕なり、相称相順せずには〔因には〕ならない。以上、これら七つの相によって、因はそれらに依じて確立されると知られるべきである。

[181] mthu dang ldan du zin kyang de dang mthun zhing 'phrod pa las 'byung gi / mi mthun mi 'phrod pa las ni ma yin te / de ltar na rnam pa bdun po 'di dag gis rgyu rnams ci rigs par rnam par bzhag(D:gzhag) par rig par bya'o // (D.4035.tshi.57b4-5, P.5536.dzi.67b5-6)

能力を具足することで〔因に〕なるとしても、それ〔果〕と相称 (mthun pa) しつつ相順 ('phrod pa) するが故に〔因に〕なるのであって、相称相順せずには〔因に〕ならないのであり、そのような七つの相、これらによって、諸因はそれらに依じて確立されると知られるべきである。

[182] 又雖與功能相應、然必相稱相順方能爲因、非不相稱相順。由如是七種相、隨其所應諸因建立應知。(T30. 302b15-18)

又、功能と相應すると雖も、然も必ず相称相順して方に能く因と爲り、相称相順せざるに非ず。是くの如き七種の相に由りて、其の所應に随ひて諸因を建立すと應に知るべし。

ここでは因と果の「相称 (anurūpa)」と「相順 (anukūla)」について述べられている。すなわち因は果と相称 (= 姿形が相応) し、かつ相順 (= 傾きが相応) することで初めて果を生じるというのである。この anurūpa と anukūla はともに「相応」あるいは「一致」を意味するが、そうであるとすれば、因と果の適合について述べた七相の第六との違いはどこにあるのであろうか。

この七相の第七について『基釈』と『遁倫釈』は、次のように注釈している。

[183] 第七相稱相順者、即六義中第六引自果。(T43. 31c8-9)

第七の相称相順とは、即ち六義中の第六の引自果なり。

[184] 第七相稱相順、即當彼第六引自果。(T42. 342a22-23)

第七の相称相順とは、即ち彼の第六の引自果に当る。

このように『基釈』と『遁倫釈』では、ともに「種子の六義」の引自果と注釈している。両者は七相の第六を性決定とし、因と果の内的性格の一致を意味するとしていたことから、第七は引自果とし、果の側から見た因との同一性を意味するとしたのであろう。anurūpa を「姿形 (rūpa) の相応」ととれば、確かにそれは果の側から見た因との一致を意味すると思われる。一方、『解説』では次のように注釈している。

[185] *mtshun*(P: 'thun) *zhing 'phrod pa las 'byung gi zhes* bya ba ni de yang mthu yin te / gal te mthun par gyur na ni rang dang mthun par skye ba'i phyir ro // 'phrod par 'gyur na ni gzhan gyis skyed pa'i rkyen gyis dngos por 'gyur ba'i phyir ro // (D.4043.i.128a1-2, P.5544.yi.158b1-2)

「相称しつつ相順するが故に〔因に〕なるのであつて」というのは、それもまた功能であつて、もし相称したならば、自らと相称して (rang dang mthun par) 〔果を〕生じるが故にである。〔もし〕相順するならば、〔果が〕他による能生の縁 (gzhan gyis skyed pa'i rkyen) によるものとなるが故にである。

ここではまず「相称 (mthun pa)」と「相順 (phrod pa)」を先の第六と同じく「功能」の問題であるとした上で、両者の違いを「自」と「他」の違いとして注釈している。すなわち「相称」は果が自らの直接因と一致することであるとし、「相順」は果が直接因でない、その他の要素である「能生の縁」と一致することであるとしている。この注釈に従えば、相称相順とは、直接因だけでなく、間接因であるその他の縁とも一致して初めて果が生じるということを表現したものであろう。このように「相称」と「相順」をそれぞれ「自」と「他」の違いとして注釈した点に、『解説』の独自性を見ることができる。

IX 第五章のまとめ

以上、瑜伽行派における因の最初の定義と言うべき「因の七相」について、三つの注釈とともに概観してきた。注釈については、基と遁倫の注釈が「因の七相」を『摂大乘論』『成唯識論』における「種子の六義」と比較することに徹しているのに対し、『解説』には六義についての言及はなく、初期の瑜伽行派の因に対する様々な見解がそこには述べられていた。『解説』の注釈の主な主張をまとめると、次のようになる。

- ・「因の七相」とは、同じく『瑜伽論』の有尋有伺等地に説かれる十因のうちの引發因、牽引因、生起因の三つについて述べたものであるか、あるいは能生因のみについて述べたものである。([145])
- ・七相の第一における「無常」は定立的否定（相対否定 paryudāsa）であり、「常住は因にならない」というのは非定立的否定（絶対否定 prasajya-pratiṣedha）である。([149][150])
- ・七相の第二の注釈には、因が他性の果を生じる場合は同時かあるいは後時であると述べられており、『解説』が書かれた当時の瑜伽行派に、因果同時を主張する者と因果異時

を主張する者が混在していたことがうかがわれる（[157]）。すなわち当時の瑜伽行派においては、まだ因果同時説が確立されていなかったと推測される。瑜伽行派において因果同時説が確立された過程については、次章で詳しく論じることにする。

- ・七相の第五の注釈では、「果の縁の作用」について述べられており、因が果へと変化する際の果の側からの働きかけをそこに見ることができる。（[174]）
- ・七相の第七における「相称（anurūpa）」と「相順（anukūla）」について、「相称」を自らと相応すること、「相順」を他による能生の縁と相応することと注釈している。（[185]）

以上のような見解が述べられていることから、『解説』は初期の瑜伽行派の状況を伝える貴重な文献であることが分かる。チベット語訳しか現存しないため、扱いにくい文献であるが、今後研究が進めば、多くの新たな事実の判明が期待できるであろう。

<注釈>

（１）中国において『瑜伽論』が完訳されたのは、玄奘がインドから帰国した後のことであり、『摂大乘論』はそれ以前に完訳されていたことから、インドでは『瑜伽論』が『摂大乘論』より先に成立していたにも関わらず、中国では『摂大乘論』によって『瑜伽論』を注釈するということが行われることになった。

（２）第四章の（注 12）参照。

（３）[152]からの引用。

（４）[152]からの引用。

（５）[152]からの引用。

（６）目が次刹那の目の因となるという例は、『俱舍論』では同類因の例として用いられて

おり、有部的あるいは経量部的な自性の因果の例と言えるが、唯識的な自性の因果の例とは思われない。唯識的な因果関係において、自性の因果と言えばアーラヤ識における種子生種子であり、表層の現行識が直接次刹那の現行識を生むことはない。よって、目の現行識が次刹那の目の現行識の因となることはなく、どの刹那においても、目の現行識の因は必ずアーラヤ識の種子である。それに対して、『俱舍論』界品には、同類因の説明として次のようにある。

ākārās tatra gotrāṇy ucyante / ta ime cakṣurādayaḥ kasyākārāḥ / svasyā jāteḥ / sabhāgaHetutvāt / (AKBh. p.13.19)

このうち、種 (gotra) とは〔生起の〕源 (ākara) であると言われる。それではこれら目 (cakṣu) 等は何の源であるのか。自らの種 (jāti) の〔生起の源である〕。同類因 (sabhāga-hetu) であるが故に。

これについてヤショーミトラは次のように注釈している。

svasyā jāteḥ. kiṃ. ākarā iti prakṛtaṃ. sabhāgaHetutvāt. pūrvotpannam cakṣuḥ paścimasya sabhāga-hetuḥ ity ākaro dhātuḥ. (SA. p.45.7-8)

「自らの種の」。何か。源であるとなる。「同類因であるが故に」。前に生じた目は後の〔目の〕同類因であるということで、源が界である。

これらの記述から、[157] における目の因果の例が唯識的でないことは明らかである。このような例が用いられていることから、『解説』が書かれた当時の瑜伽行派において、まだ唯識的な因果論が確立されていなかったことを垣間見ることができる。

(7) サンスクリットに譲歩に当たる副詞はないが、チベット訳では ‘kyang’ を補って訳しており、玄奘訳でも「雖」と訳していることから、ここでは譲歩の意味に訳した。

(8) デルゲ版も北京版も kyang skyes la / 'gags pas となっているが、梵文・漢訳との比較、及び文意から判断して kyang / skyes la 'gags pas と読むべきであると考え、そのように訳した。

(9) 基は、この箇所ですぐ後で「此中第三第五、六義中無（此の中の第三と第五は、六義の中に無し）」(T43. 31c9-10) と述べており、因の七相の第三と第五は「種子の六義」のどれにも該当しないという見解を述べている。しかし基自身の注釈の内容から見て、七相の第三と第五がそれぞれ「種子の六義」の果俱有・恒随転と待衆縁に該当することは明らかである。実際、本文でも述べたように、基自身が『成唯識論掌中樞要』では七相の第五を六義の待衆縁であると明言しており、「此中第三第五、六義中無」と述べた基の真意は理解できない。

(10) Bhattacharya のテキストでは **bhavat** となっているが、文脈を考慮し、筆者が **bhavan** に訂正した。

第六章 瑜伽行派における因果同時説の確立

I 瑜伽行派における因果同時説

アサンガによる『撰大乘論』では、「種子の六義」と呼ばれる因の定義において因果同時が明言されている（六義の第二の果俱有 *lhan cig 'byung ba*）。この因果同時という考え方自体は、有部においても俱有・相応因一士用果という形で主張されており、瑜伽行派独自のものではない。しかし有部と瑜伽行派の因果同時説は意味するところが異なっており、両者は同一視すべきものではない。第三章で詳しく述べたが、瑜伽行派の因果論は識の階層構造の上に成立している。唯識においては、アーラヤ識の導入によって心が深層・表層からなる階層構造を持ち、因と果が異なる階層に配置されるため、両者は同刹那に共存することが可能となる。この識の階層構造に基づく因果同時説は、有部とも経量部とも異なる、瑜伽行派独自のものである。

俱有・相応因一士用果について見れば、有部にはアーラヤ識がないため、色心を含めた現象世界（この場合、三界すべてを含む一切の現象世界をさす）に階層構造がなく、あらゆる因果は単層の現象世界だけで完結しており、現象世界の外に因となる別の世界を設定することはない。よってある現象が生じるとき、その因は必ず同じ現象世界に存在する他の現象であり、俱有・相応因一士用果における因果の同時性も、現象相互間で成立する同時性である（例えば、灯火と光、芽と影、心と心所など（注1））。それに対して唯識では、ある現象の生起を説明する際に、現象世界（正確には現象世界を形成する諸々の現行識）とは別にその因となるアーラヤ識を設定し、因果関係はアーラヤ識と現行識との階層構造において語られる。すなわち因と果は、深層心理と表層心理という異なる階層に配置され、それゆえ両者は同刹那に共存し得ることになるのである。種子の相続を認めつつ、因果同時を主張する瑜伽行派独自の因果論はこうして成立する。それは単層の現象世界における因果同時を主張する有部の因果論と異なり、また単層の「相続の特殊な変化（*saṃtati-pariṇāma-viśeṣa*）」から果が生じるとして因果異時を主張する経量部の因果論とも異なる。

しかしながらこのような瑜伽行派特有の因果論は、初期の瑜伽行派を代表する論書である『瑜伽論』の古層には見られず、そこに見出せるのはむしろ経量部的な単層の相続に基

づく因果異時説である。そこで本章では、チベット訳のみ現存する『瑜伽論』の注釈、『瑜伽行地解説 (*Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par bshad pa / Yogacaryā-bhūmi-vyākhyā*)』(以下、『解説』と略)の記述に基づき、瑜伽行派内でいかにして因果異時から同時へと移行していったのか、あるいは瑜伽行派独自の因果同時説がいかにして瑜伽行派内で共通認識として確立されていったのか、その過程について考えてみたい。

II 『瑜伽論』の「因の七相」をめぐる二つのテキスト

[29]～[31]で見たように、『摂大乘論』における「種子の六義」では、その第二の果俱有によって因果同時が定義されている。第二章でも引用したが、これについて、ヴァスバンドゥは次のように注釈している。

[38] *lhan cig 'byung ba ni 'das pa ma yin / ma 'ongs pa ma yin / tha dad du ma yin par sa bon gyi dus (D:na) gang yin pa de nyid ni 'bras bu skyed pa'o //* (D.4050.ri,132a6-7, P.5551.li.155b4-5)

「同時に生じる (*lhan cig 'byung*)」こととは、過去でなく、未来でなく、別々にではなく、何であれまさに種子の〔存在する〕時に果が生じることである。

このようにヴァスバンドゥも、種子と果の同時性と共存を明確に説いている。しかしおそらく瑜伽行派においても、その最初期から因果同時説が主張されていた訳ではない。瑜伽行派において因果同時説が確立されたのはいつなのか。これを探るために、ここでは『瑜伽論』「本地分」の「有尋有伺等地 *Savitarkādi-bhūmi*」に説かれた「因の七相」について見ていくことにする。これは前章で見たように、瑜伽行派における最初の因の定義として重要なものであり、その第二には、次のようにある。

[151] *anityo 'pi ca dharmo 'nityasya hetur bhavan parabhāvasya hetur bhavati uttarasya ca svabhāvasya / no tu tatkṣaṇikasya* (YBh. pp.111.17-112.1)

また無常の法が無常のものの因になるとしても、他性 (*parabhāva*) の因となり、また後の自性 (*svabhāva*) の〔因にもなるが〕、しかしその刹那の〔因になるの〕ではな

い。

ここでは、ある無常の法が因になるとき、他性の果と後の自性の果を生じる場合があり、しかもその果を生じるのは同刹那ではないと述べられている。その場合、「その刹那の〔因になるの〕ではない」という箇所が、他性と自性の因になる場合の両方にかかるのか、あるいは自性の因になる場合のみにかかるのかが問題となる。この点について『解説』では、次のように注釈している。前章でも引用したが、確認のため、もう一度引用する。

[157] *dnegos po gzhan zhes bya ba la / dnegos po gzhan gyi ni dus mnyam pa'am dus phyi ma'i rgyu yin no // rang gi ngo bo phyi ma'i rgyur 'gyur gyi zhes bya ba la / rang gi ngo bo la ni phyi ma'i rgyur 'gyur te / dper na mig ni mjug thogs su 'byung ba'i mig gi rgyu yin pa lta bu'o // . . . de bas na skad cig de nyid kyi (D:ni) ma yin no zhes bya ba ni rang gi ngo bo kho na dang sbyar ba yin no // (D.4043.i.127b7-128a1, P.5544.yi.158a7-b1)*

「他性 (dnegos po gzhan)」ということについて、「他性」の〔因〕は同時〔の果を生む因〕か、あるいは後時の〔果を生む〕因かである。「後の自性 (rang gi ngo bo) の因になるのであって」ということについては、「自性」においては「後の〔果を生む〕因になる」のであって、例えば〔ある刹那の〕目が無間に生じる〔次刹那の〕目の因である如くである (注6)。(中略) そうであるなら「その刹那の〔因になるの〕ではない」というのは「自性」のみに当てはまるのである。

このように『解説』においては、「その刹那の〔因になるの〕ではない」という箇所を自性の因のみにかかるとしており、自性の因果については異時としていることが分かる。一方、他性の因については同時の果か、あるいは後時の果を生むものと述べられており、因果同時と異時の両方の場合があるとしている。そして続く七相の第三では、まさにこの因果同時か異時かが問題となる。これもすでに前章で引用したが、以下にその梵文とチベット訳を併記する。

[158] *parasyottarasya ca svabhāvasya hetur bhavati / utpannāniruddho bhavati nānutpannaniruddhaḥ / (YBh. p.112.1-2)*

〔無常の法が〕他性と後の自性の因になるとしても、すでに生じて未だ滅していないもの (utpanna-aniruddha) が〔因に〕なり、未だ生じていないもの (anutpanna) とすでに滅したもの (niruddha) は〔因には〕ならない。

[159] gzhan dang rang gi ngo bo (D'nyid) phyi ma'i rgyu byed du zin kyang skyes la / 'gags pa byed kyi ma skyes pa dang ma 'gags pa ni ma yin no // (D.4035.tshi.57b3, P.5536.dzi.67b3)

〔無常の法が〕他〔性〕と後の自性の因になるとしても、すでに生じて滅したもの (skyes la 'gags pa / utpanna-niruddha) が〔因に〕なるのであって、未だ生じていないものと未だ滅していないもの (ma 'gags pa / aniruddha) は〔因〕ではない。

前章でも述べたように、ここでは梵文で「すでに生じて未だ滅していないもの (utpanna-aniruddha / skyes la ma 'gags pa)」となっている箇所が、チベット訳では「すでに生じて滅したもの (utpanna-niruddha / skyes la 'gags pa)」となっており、この箇所に関して二種類の異なるテキストが存在したことが推測される。そしてこの違いは、因果同時か異時かという本質的な問題を孕んでいる。すなわち、梵文に従えば「未だ滅していないもの」が因であり、「すでに滅したもの」は因ではないのであるから、因は滅する前に果を生じるのであって、因果同時と読める。一方、チベット訳に従えば「すでに滅したもの」が因であり、「未だ滅していないもの」は因ではないのであるから、因は滅した後に果を生じるのであって、因果異時と読める。果たして当時の瑜伽行派の人々は、このテキストをどのように読んでいたのであろうか。それを探るために、この箇所に対する『解説』の記述を次に見てみたい。

III 『解説』に見る因の時相に関する諸説

上記の「因の七相」の第三について、『解説』では次のように注釈している。

[186] de lta ma yin du zin na skyes la 'gags pa zhes bya ba de dang khyad par med par 'gyur ro // 'di ltar ① skyes la 'gags pa zhes bya ba ni skye ba dang 'gag pa dang ldan

pa yin no zhes 'chad do // ・ ・ ・ ② skyes la 'gags pa zhes gang 'byung ba des ni 'das pa nyid brjod pa yin te / rgyu'i khyad par brjod par 'dod pa'i phyir ro zhes brjod par bya'o // yang ③ kha cig na re ji ltar 'das pa ni dngos po med pa yin yang bag chags la sogs pa'i tshul gyis(D:gyi) rgyu yin pa de bzhin du bstan pa yin no zhes zer ro // (D.4043.i.127a6-b1, P.5544.yi.157b3-7)

そのようでない（＝常住でない）とき、〔因は〕「すでに生じて滅したもの」というそれと相違ないものとなるであろう。なぜなら①「すでに生じて滅したもの」というのは、生じることと滅することとを具足するものであると〔ある人が〕説明するから。（中略）②〔ある人の説では、〕「すでに生じて滅したもの」と呼ばれるそれによって、過去そのもの（'das pa nyid）が説かれているのであり、〔そのことは〕因の特殊性を説くことを欲するが故にであると説かれるべきである。また、③ある人の説では、過去は実体のないもの（dngos po med pa）であるけれども、習気（bag chags / vāsanā）などの在り方によって因であるというように説明されるのである、と言う。

まずここで注目すべきは、『解説』の著者が、因を「すでに生じて滅したもの」とするテキストを採用していることである。すなわち Bhattacharya や玄奘が採用したテキストではなく、チベット訳のもととなったテキストに基づいて注釈しているということである。またここでは、「すでに生じて滅したもの」について三つの見解が述べられている。すなわち、①それは生と滅とをともに有するものであるという説、②過去そのものを意味するという説、そして③過去自体は非存在ではあるが、習気として存続することで後に果を生じる因になるという説である。これらの説が因果同時と異時のどちらを意味するかを考えてみると、まず①については、文脈から考えて、無常という因の存在形態について説明しているのあり、おそらく生と滅とをともに有するという表現で、因は生じるとともに滅する、すなわち刹那滅であると述べている。よって因は常住でなく、刹那滅として存在するが、ここでは果との関係は述べられておらず、因果同時か異時かは不明である。②については、因が過去であると明記されているので因果異時とすべきであろう。そして③については経量部・瑜伽行派にとって共通で、かつ重要な「習気」に関する見解であり、この場合、「すでに生じて滅したもの」は習気あるいは種子を熏習した過去の業ということになる。よって、熏習された習気あるいは種子は果を生じるまで、その後も存続していくことになる。この習気説あるいは種子説をとる場合、経量部的な単層の相続に基づく因果論に

よれば因果は異時となり、唯識的なアーラヤ識に基づく因果論によれば因果は同時となる。

『解説』ではさらに、次のようにも述べられている。

[187] *skyes la 'gags pa zhes bya ba des ni (D:ma) 'ongs pa 'gog par byed do //* ④ *kha cig na re skyes la zhes bya ba ni da ltar byung ba la bya'o // 'gags pa zhes bya ba ni 'das pa la bya'o zhes zer ro // yang* ⑤ *kha cig na re de ni 'das pa kho na yin par gsungs so zhes kyang zer ro // yang* ⑥ *kha cig na re skyes la ma 'gags pa zhes bya bar brjod de / de dag gi rnam par rtog pa yang gnyis te / da ltar byung ba dang 'das pa dag da ltar byung(P'byung) ba yin par rtog go // (D.4043.i.127b4-6, P.5544.yi.158a3-6)*

「すでに生じて滅したもの」というそれによって、〔作者は〕未来を否定する。④ある人の説では、「すでに生じて (*skyes la / utpanna*)」というのは現在を意味し、「滅したもの (*'gags pa / niruddha*)」というのは過去を意味する、と言う。また、⑤ある人の説では、それ（「すでに生じて滅したもの」）は過去のみであると〔作者が〕お説きになっている、とも言う。また、⑥ある人の説では、「すでに生じて未だ滅していないもの (*skyes la ma 'gags pa / utpanna-aniruddha*)」というように述べており、それらの〔解釈の〕選択肢もまた二通りであって、現在と過去の両者、〔あるいは〕現在であると理解される。

ここではまず、因となる「すでに生じて滅したもの」を未来の否定であるとした上で、三つの異なる見解が紹介されている。すなわち「すでに生じて滅したもの」について④「すでに生じて」が現在で「滅したもの」が過去を意味するという説、⑤過去のみを意味するという説、⑥まず本文は「すでに生じて未だ滅していないもの」であって、またその解釈は二通りで現在と過去の両者（この場合、「すでに生じて」が過去、「未だ滅していない」が現在に相当する）、あるいは現在のみを意味する、という三つの解釈である。このうち④については、因がすでに「滅したもの」であるため、因は過去であると読めるが、一方で過去に落謝すると解釈することも不可能ではなく、因果同時の可能性も完全に排除されてはいない。⑤については②と同様、因を過去としているため、因果は異時となる。そして⑥については、ここに述べられた諸説の中で唯一、因を「すでに生じて未だ滅していないもの」としており、因は現在にあるため、因果は同時となる。以上、[186] [187] に述べられた六つの見解の中で、明確に因果同時と言えるのは⑥のみである。①～⑤のように、因を「すでに生じて滅したもの」とした場合、①③④に因果同時の可能性が残されている

ものの、『瑜伽論』本文のチベット訳である[159]に「未だ滅していないものは〔因〕ではない」とあることから、基本的には②⑤のように因は過去のもものと読まれるべきであろう。

この『解説』が書かれた時期は不明だが、冒頭の帰敬偈にアサンガとヴァスバンドゥへの賛辞が記されていることから、アサンガ、ヴァスバンドゥ以降に書かれたはずである（注2）。ということは『摂大乘論』がすでに成立していた時期においても、すなわちアサンガが「種子の六義」において因果同時を明言した後においても、因を「すでに生じて滅したものの」と読んでいた者が相当数存在していたことになる。アサンガは瑜伽行派において思想的な指導者であったはずであるが、彼の主張に反してなぜ多くの者がこの箇所を「すでに生じて滅したものの」と読んだのか。おそらく、次のように考えられるのではないだろうか。すなわち、[158]のオリジナル・テキストにおいて、因は「すでに生じて未だ滅していないもの（utpanna-aniruddha）」ではなく、「すでに生じて滅したもの（utpanna-niruddha）」と書かれていた。というのは、「有尋有伺等地」における「因の七相」が書かれた当時の瑜伽行派においては、まだ因果同時説が確立されておらず、因果異時説が支配的であったからである。その後、アサンガが『摂大乘論』において因果同時説を主張し、それに従った者は因を「すでに生じて未だ滅していないもの」と読み替えた。しかしさらにその後、『解説』が書かれた当時の瑜伽行派において、なお多くの者はオリジナル・テキストのまま、因を「すでに生じて滅したものの」と読んでおり、因果異時説を採用する者も相当数存在していた。そのように当時の瑜伽行派には、因果異時と同時を主張する者が混在していたと考えられる。先に引用した『解説』の[157]でも、因が他性の果を生じるときは同時かあるいは後時であると述べられ、因果異時説が否定されていなかったが、これも当時の瑜伽行派において、まだ因果同時説が共通認識として確立されていなかったことを裏付けるものであろう。

IV 瑜伽行派内に存在する二つの因果論

本章の冒頭でも述べたが、唯識において因果同時説が成立するためには、アーラヤ識の導入による識の階層構造が必要である。「因の七相」が説かれた『瑜伽論』『本地分』の「有尋有伺等地」は、シュミットハウゼン氏の分析によれば、『瑜伽論』を成立順に三つの層に

分類したうちの第二層（中層）に相当する（注3）。これはアーラヤ識に関する記述が見られない最古層に続く層であり、アーラヤ識が初めて語り出された層に当たる。それではアーラヤ識の導入以前の瑜伽行派では、どのような因果論が展開されていたのであろうか。おそらく経量部と同様な、単層の相続に基づく因果論が採用されていたと推測される。経量部の主要な教義の多くが『瑜伽論』に見出されることは、Kritzer【2005】など、すでに多くの学者によって指摘されており、例えば、第四章でも引用したが、「有尋有伺等地」には次のような一節がある。

[122] tatrāpi tadvāsanāyām tadastitvopacāram abhipretyoktam / yeṣu saṃskāreṣu yac chubhāśubham karmotpannaniruddham bhavati tena hetunā tena pratyayena viśiṣṭā saṃskārasantatiḥ pravartate sā vāsanety ucyate / yasyāḥ prabandhapatitāyā iṣṭāniṣṭaphalaṃ nirvartate iti na yujyate / tato 'pi nāsti doṣaḥ // (YBh p.128.1-3)

〔「過去の業が存在する」という〕その場合もまた、それ（過去の業）の習気（vāsanā）において、それが仮設的に存在するということ（tad-astitva-upacāra）を意図して説かれる。諸行において、浄・不浄の業の生滅があり、その因その縁によって差別化された（viśiṣṭa）諸行の相続（saṃskāra-santati）が転じるのであり、それが習気と呼ばれる。

〔そして〕それ（諸行）の相続（prabandha）に落ち入った〔習気〕の故に、愛・不愛の果（iṣṭa-anīṣṭa-phala）が生じる。ということで〔敵者の批判は〕適切でなく、したがって又、〔この説に〕過失はない。

ここでは、「諸行の相続（saṃskāra-santati）」と述べられているが、これは明らかに経量部的な単層の相続を意味しており、アーラヤ識の種子の相続を説く唯識的な複層構造の相続ではない（注4）。また、「特殊な変化（pariṇāma-viśeṣa）」という言葉はないものの、「差別化された（viśiṣṭa）」という表現が用いられていることから、これは経量部の「相続の特殊な変化」に基づく因果論とほぼ一致していると言ってよい。そしてここでは、習気がアーラヤ識でなく、経量部と同様、諸行の相続に熏習されると読めるので、その単層の相続において習気から果が生じるとすれば因果は異時となる。このような経量部的な因果論は、アーラヤ識が導入される以前から瑜伽行派内に存在し、アーラヤ識の導入後も長らく派内に存続していたと思われる。そのように考えると、『解説』が書かれた当時の瑜伽行派に因果異時説を主張する者が少なからず存在していたとしても不思議ではない。

V 第六章のまとめ

以上の考察に基づき、本章のまとめとして次のような推論を述べてみたい。まず、[158]の『瑜伽論』のオリジナル・テキストにおいて、因は「すでに生じて未だ滅していないもの (utpanna-aniruddha)」ではなく「すでに生じて滅したもの (utpanna-niruddha)」であった。このオリジナル・テキストが書かれた当時の瑜伽行派においては、まだアーラヤ識を前提とした因果同時説が確立されておらず、経量部的な因果異時説が支配的であったと考えられるからである。そして5世紀にアサンガがアーラヤ識に基づく因果論を確立し、『摂大乘論』で種子の「果俱有」すなわち因果同時を主張すると、それに同調する者も現れたが、まだ経量部的な因果異時説を主張する者も多かった。その後、6世紀になって、アスヴァバーヴァ、スティラマティ、ダルマパーラといった論師たちがアサンガやヴァスバンドゥの論書に対する注釈を著していく中で、瑜伽行派内に唯識的な因果同時説が浸透していき、それに伴って [158] についても、因を「すでに生じて滅したもの」から「すでに生じて未だ滅していないもの」へと読み替える者が増えていった。そして玄奘がインドを訪れた7世紀の前半には、唯識的な因果同時説が派内でかなり優勢となっており、それゆえ玄奘は「すでに生じて未だ滅していないもの」とするテキストを採用した。彼が [160] で因について「已生未滅」(注5)と訳していることが、そのことを示している。

いずれにせよ、『瑜伽論』と『解説』における「因の七相」の考察を通して垣間見えたのは、瑜伽行派の中で因果同時説が共通認識となるまでには時間を要したということである。『解説』には当時、「因の七相」の第三について「すでに生じて滅したもの」と読む者が相当数存在したことが記されており、因果同時説がまだ派内で十分に浸透していなかったことがうかがえる。よって『解説』の記述に従う限り、因果同時説はアサンガの登場によって直ちに瑜伽行派内で支配的になった訳ではなく、彼の死後、徐々に浸透し、次第に派内で共通認識として確立されていったと見るべきであろう。

<注釈>

- (1) これらの例のうち、灯火と光、芽と影については、第二章の（注5）で注記したように『俱舎論』の「根品」で俱有因の例として述べられている。また、心と心所については、同じく『俱舎論』の「根品」で相応因の例として述べられている。

samprayuktakahetus tu cittacaittāḥ (AKBh. p.88.13)

しかるに、相応因 (samprayuktaka-hetu) とは、諸々の心・心所である。

- (2) 『解説』の冒頭の帰敬偈には次のようにある。

'jig rten kun la phan phyir thogs med ces bya bas // chos rgyun ting 'dzin stobs
kyis drangs pa bdud rtsi'i chos // 'phags pa mi pham zhal gyi bum pa nas brugs
pa // gsan pa'i snyim pas gsol ba de la phyag 'tshal lo // 'phags pa thogs med thub
pa dpag bsam shing gyur las // tshig gi yal ga 'khrungs las(D:pa) yi ge'i me tog gi
// char pas rna brgyan blo gter gyur pa dpal yon can // de'i gcung po dpal ldan de
la phyag 'tshal lo //(D.4043.i.69a1-3, P.5544.yi.82a7-b1)

一切世間を利益するが故、アサンガ (thogs med 執着無き者) と称され、法の流れの三昧 (ting 'dzin / samādhi) の力によって甘露の法を引き出し、聖マイトレーヤ (mi pham 無勝) の口という器から流れ出たものをお聞きになって享受されたその方に礼拝する。聖アサンガ、〔すなわち〕牟尼の如意樹を成し、言葉の枝を茂らせ、文字の花の雨で御耳を飾られ、智慧を宝とされ、威徳を有するその方の弟、〔すなわち〕徳を具えたその方 (ヴァスバンドゥ) に礼拝する。

このように帰敬偈には、マイトレーヤ、アサンガと並んで、アサンガの弟という表現でヴァスバンドゥについても言及されている。

- (3) 第四章の（注12）参照。

- (4) [18] の経量部の種子の定義に述べられていたように、経量部における相続とは「三世の諸行」の相続である。一方、唯識的な識の階層構造において相続をなすのは、アーラヤ識の種子のみであって（種子生種子）、表層の現行識が直接次刹那の現行識を

生むことはない。唯識において一切の現象世界（＝三世の諸行）を構成するとされる現行識は、刹那ごとにアーラヤ識の種子から生じているのであって、直接相続してはいないのである（p. 72[図 3] 参照）。よって、[122] における「諸行の相続（saṃskāra-santati）」という表現は経量部的であって、唯識的ではない。

（5）前章の [160] で見たように、玄奘は『瑜伽論』の [158] を次のように訳している。

又雖與他性爲因及與後自性爲因、然已生未滅方能爲因、非未生已滅。(T30. 302b10-11)

又、他性の与めに因と為り、及び後の自性の与めに因と為ると雖も、然も已に生じて未だ滅せざるが方に能く因と為り、未だ生ぜざると已に滅するは〔因と為るに〕非ず。

ここで玄奘が因を「已生未滅」と訳していることから、玄奘が中国に持ち帰った『瑜伽論』の写本の梵文では、因について ‘utpanna-aniruddha’ となっていたと推測される。一方で、チベット訳ではデルゲ版も北京版もともに ‘skyes la 'gags pa’ となっていることから、かなり後まで因を ‘utpanna-niruddha’ とするテキストも存在していたと推測される。

結論

以上、六章に渡って有部から經量部を経て瑜伽行派に至る種子説及び因果論の変遷について考察してきたが、ここで各章の考察の意義について思うところを述べて結論としたい。

第一章では「異熟 (vipāka)」という概念を取り上げ、有部・經量部・瑜伽行派のそれぞれにおける意味について考察した。有部における異熟とは、善惡の因から無記の果が生じることであり、その性質を具える異熟因－異熟果は有部の六因五果と呼ばれる複数の因果関係の一つに過ぎなかった。それに対して、經量部は異熟を「相続の特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」というテクニカル・タームによって定義することで、種子が果を生じる過程に具体的な説明を与えた。また「相続の特殊な変化」によらないものは眞の因果関係ではないとして、異熟因－異熟果を除く有部の他の因果関係を事実上、否定した。そして瑜伽行派では、アーラヤ識の導入によって階層構造を持つようになった心の表層と深層の間に因果関係が設定され、異熟はこの階層間の変化を意味するようになった。すなわち表層の現行識と深層のアーラヤ識は互いに因果関係をなしており、両者の間には現行熏種子・種子生現行という双方向の異熟がなされることとなった。このように見ると、有部から經量部を経て瑜伽行派に至る過程で異熟の意味は確かに変化しており、そこには思想・哲学としての深まりを見ることができる。よってこの章の考察が明らかにした部派ごとの意味の相違は、有部・經量部・瑜伽行派のそれぞれの因果論の特徴を示すとともに、異熟という概念及び因果論の思想的な深化＝進化の過程を示すものである。

第二章では『摂大乘論』の「種子の六義」を取り上げ、それをヴァスバンドゥとアスヴァバーヴァによる注釈、『秘義釈』及び『成唯識論』に基づいて考察した。「種子の六義」については多くの先行研究があるが、この章では上記の諸注釈を丹念に辿り、六義の一つ一つについて詳細に論じることを心がけた。その結果、特に外の種子（＝植物の種子）について『成唯識論』と先行する三つの注釈には明らかな解釈の相違があることが分かり、『摂大乘論』から『成唯識論』に至る間に、唯識が思想として完成されていった変化の痕跡をそこに認めることができた。すなわち、先行する三つの注釈が『摂大乘論』の記述に忠実に、外の種子も内の種子（＝アーラヤ識の種子）と同様、六義を具えた正当な因と認めていたのに対し、『成唯識論』ではこれをアーラヤ識から生じた識の所変に過ぎないとし、眞の因ではないと明確に否定していた。こうした唯識の形成過程を示す、種子の解釈の変

化を指摘したことは、この章の考察の成果であった。さらにこの章では、六義に関する諸注釈を丹念に辿った結果、次の二点を指摘した。一つは、種子生現行・現行熏種子の両作用は前後する二つの作用ではなく、種子と現行識の「和合」という現象において同時に生じる作用と見るべきであるということであり、もう一つは、種子生種子は厳密な意味で因果関係とは呼べず、それは種子の本性＝本来の存在形態と呼ぶべきものであるということである。その詳しい内容は第二章の本文、及びまとめにも書いたもので、ここでは繰り返さない。

第三章では西義雄氏の論文を批判的に検証することで、有部の種子説について考察した。氏は論文の中で、有部の種子説がすでに「種子の六義」をすべて具えていると主張していたが、これを批判的に検証することで有部と瑜伽行派の種子説の違いを浮き彫りにした。具体的には、有部では種子の体が恒有であることから、「刹那滅」という同じ言葉を使っても、その意味する内容は現在有体・過未無体を主張する瑜伽行派とは違っているということ、また有部では因果関係が設定される世界が単層であるのに対し、瑜伽行派では因果の世界がアーラヤ識の導入によって複層となっており、こうした因果関係の成立する土台の違いによって、たとえ両者が同じ「因果同時説」を主張していても、その意味は全く異なるということなどである。この章における一連の検証によって、有部の種子説は「種子の六義」と比較して未完成で、両者の間にはかなりの思想的な隔りがあることを示すことができたと思う。

第四章では『俱舍論』に見られる経量部の種子説を取り上げ、前章で示した有部と瑜伽行派の種子説の隔りにおいて、経量部の種子説が果たした役割について明らかにしようとした。考察の結果、経量部の種子の特徴として、「相続の特殊な変化」によって果を生じるということ、色心に直接熏習され、相続を経て果を生じるということ、また滅尽定において、心の種子が色である有根身に熏習されるということ（色心互熏説）などが挙げられた。そしてこうした経量部の種子説の特徴は、有部と瑜伽行派の種子説の隔りを埋め、両者をつなぐ役割を持つものであったことを指摘した。近年、経量部の実在そのものについて疑う見解があるようであるが、この章の考察が示したところは、有部の種子説から直接、瑜伽行派の種子説へ移行したとは考え難く、両者の間には経量部の種子説が媒体として必要である、というものであった。

第五章で『瑜伽論』の「因の七相」を取り上げたのは、これが「種子の六義」に匹敵する重要な因の定義であるにも関わらず、これまで正面から論じられたことがなく、また「種

子の六義」以前の瑜伽行派の因果論について知るために、是非とも考察する必要があると考えたからである。「因の七相」に対する注釈としては、基による『瑜伽師地論略纂』と釈迦論による『瑜伽論記』、及びインドで書かれ、チベット訳のみ現存する『瑜伽行地解説』があるが、このうち基と釈迦論の注釈は基本的に七相のそれぞれを六義に当てはめていくというものであり、内容的にそれ以上の掘り下げが見られなかった。それに対して『瑜伽行地解説』には、当時の瑜伽行派の見解を知る上で重要と思われる様々な記述が見られた。今回、『瑜伽行地解説』を取り上げたことで、「種子の六義」とは異なる、瑜伽行派の初期の因の姿を示すことができたと思う。

第六章では瑜伽行派の種子説の最大の特徴とも言える、アーラヤ識と現行識による因果同時説が派内で成立した過程について考察した。この因果同時という点において瑜伽行派の種子説は、因果異時を主張する経量部と明確に区別される。そして瑜伽行派における因果同時説の成立過程を示すヒントが『瑜伽論』のチベット訳とその注釈である『瑜伽行地解説』の中にあった。これまでは Bhattacharya のサンスクリット・テキスト及び玄奘の漢訳から、「因の七相」には因果同時説が説かれていると考えられていた。しかしそれらの記述が示すところは、七相のオリジナル・テキストには因果異時説が述べられていたということであり、またそれが書かれた当時の瑜伽行派では経量部的な単層の相続に基づく因果異時説が支配的であったということである。このことから、因果同時説が瑜伽行派内で共通認識として確立されるまでには、アサンガが『摂大乘論』でそれを明言して以降、かなりの時間が必要であったと推察される。おそらく瑜伽行派内で指導的な立場にあったアサンガが因果同時説を主張し、またヴァスバンドゥやダルマパーラなどそれを支持したことで、同調する者が徐々に増えていき、その結果、「因の七相」のテキストは因果異時から同時へと次第に読み替えられていったと考えられる。これは『瑜伽行地解説』を取り上げたことで可能となった指摘である。

参考文献

赤沼智善

1933「国訳一切経印度撰述部 毗曇部二十七・二十八」(大東出版)

1934「国訳一切経印度撰述部 毗曇部二十九・三十」(大東出版)

秋本勝・本庄良文

1978「俱舎論一三世実有説」(『南都仏教第41号』南都仏教研究会東大寺)

荒牧典俊

2005『大乘仏典15 世親論集』(中公文庫)

江島恵教

1986「スティラマティの『俱舎論』註とその周辺」(『仏教学第19号』山喜房仏書林)

衛藤即應

1933「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部八・九」(大東出版)

大崎昭子

1975「解深密経における心意識説について」(『印度学仏教学研究第24巻第1号』)

小谷信千代

1990「シュミットハウゼン教授の『アーラヤ識論』を問う」(『仏教学セミナー第52号』
大谷大学仏教学会)

1991「シュミットハウゼン著『アーラヤ識論』ノート」(『大谷学報第70巻第3号』大谷
学会)

梶山雄一

1978『世界の名著2 大乘仏典』(中央公論社)

2005『大乘仏典 15 世親論集』（中公文庫）

加藤純章

1989『経量部の研究』（春秋社）

1997「東アジアの受容したアビダルマ系論書」（『仏教の東漸 東アジアの仏教思想Ⅰ』
春秋社）

加藤精神

1930「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部一」（大東出版）

1931「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部二」（大東出版）

1932「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部三」（大東出版）

1933a「唯識学に於ける種子説の発達に就いて」（『日本仏教学協会年報第4年』）

1933b「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部四」（大東出版）

1934「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部五」（大東出版）

1935「国訳一切経印度撰述部 瑜伽部六・七」（大東出版）

1959「国訳一切経和漢撰述部 論疏部九」（大東出版）

加藤宏道

1987a「経量部の種子説に関する異説とその是非」（『仏教学研究第43号』龍谷大学仏教
学会）

1987b「得と種子」（『印度学仏教学研究第35巻第2号』）

木村泰賢

1929「国訳一切経印度撰述部 毗曇部七・八」（大東出版）

木村泰賢・西義雄・坂本幸男

1930「国訳一切経印度撰述部 毗曇部九・十」（大東出版）

1931「国訳一切経印度撰述部 毗曇部十一」（大東出版）

1932「国訳一切経印度撰述部 毗曇部十二・十三」（大東出版）

1933「国訳一切経印度撰述部 毗曇部十四・十五・十六」（大東出版）

1934「国訳一切経印度撰述部 毗曇部十七」(大東出版)

近藤伸介：

2011『阿毘達磨大毘婆沙論』における種子の考察(『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第39号)

2012『瑜伽師地論』における因の七相について(『印度学仏教学研究』第60巻第2号)

2013『摄大乘論』における種子の六義について(『印度学仏教学研究』第61巻第1号)

2014「瑜伽行派における因果同時説の確立について」(『印度学仏教学研究』第62巻第2号)

2015「有部から瑜伽行派に至る異熟(vipāka)の変遷」(『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第43号)

佐伯定胤

1938「国訳一切経和漢撰述部 論疏部十三」(大東出版)

1939「国訳一切経和漢撰述部 論疏部十四」(大東出版)

三枝充憲

2004『世親』(講談社学術文庫1642)

櫻部 建

1960「破我品の研究」(『大谷大学研究年報第12集』大谷大学大谷学会)

1969『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館)

1978『世界の名著2 大乘仏典』(中央公論社)

佐々木現順

1981「衆賢による種子説批判」(『仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社)

佐々木容道

1982「アーラヤ識成立の一要因」(『東洋学術研究第21巻第1号(通巻102号)』東洋哲学研究所)

勝呂信静

- 1982a 「唯識説の体系の成立」(『唯識思想<講座大乘仏教 8>』春秋社)
- 1982b 「アーラヤ識の語義」(『仏教教理の研究 田村芳朗博士還暦記念論集』春秋社)
- 1989 『初期唯識思想の研究』(春秋社)
- 2009 『勝呂信静選集第一 唯識思想の形成と展開』(山喜房佛書林)

勝呂信静・下川邊季由

- 2007 『新国訳大蔵経インド撰述部 瑜伽・唯識部 11 撰大乘論釈』(大蔵出版)

高崎直道

- 1982 「瑜伽行派の形成」(『唯識思想<講座大乘仏教 8>』春秋社)

高橋晃一

- 2012 「初期の瑜伽行派の思想」(『シリーズ大乘仏教第 7 巻 唯識と瑜伽行』春秋社、
p. 73-109)

竹村牧男

- 1996 『知の体系』(佼成出版社)
- 2004 『インド仏教の歴史』(講談社学術文庫 1638)

谷川 靖郎

- 2010 「『瑜伽師地論』における十因説」(『印度学仏教学研究第 58 巻第 2 号』)

千葉公慈

- 2005 「『秘義分別撰疏』の研究」(『東隆眞博士古稀記念論集 禅の真理と実践』春秋社)

中村瑞隆

- 1983 「国訳一切経和漢撰述部 論疏部十八上」(大東出版)

那須円照

- 2007『俱舎論』とその諸注釈における作用をめぐる論争（『インド学チベット学研究第11号』インド哲学研究会）
- 1999「得・非得に代わる種子の理論」（『インド学チベット学研究第4号』インド哲学研究会）

那須良彦

- 2008「俱舎論根品心不相応行論 一世親本論と諸註釈の和訳研究(3) 一」（『インド学チベット学研究第12号』インド哲学研究会）

長尾雅人

- 1978『世界の名著2 大乘仏典』（中央公論社）
- 1982『撰大乘論 和訳と注解 上』（講談社）
- 1987『撰大乘論 和訳と注解 下』（講談社）
- 2005『大乘仏典15 世親論集』（中公文庫）

西 義雄

- 1935「国訳一切経印度撰述部 毗曇部二十五・二十六上・二十六下」（大東出版）
- 1937「唯識学上の種子法と其の淵源に就て」（『仏教研究第1巻第2号』）
- 1938「阿毘達磨論に於る種子説に就て」（『宗教学紀要第4巻』）
- 1975『阿毘達磨仏教の研究』（国書刊行会）

袴谷憲昭

- 1986「Pūrvācārya 考」（『印度学仏教学研究第34巻第2号』）
- 1988「シュミットハウゼン教授のアーラヤ識論」（『駒澤大学仏教学部論集第19号』）

服部正明・上山春平

- 1997『仏教の思想4 認識と超越＜唯識＞』（角川ソフィア文庫109）

原田和宗

- 1996 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問Ⅰ」(『インド学チベット学研究第1号』インド哲学研究会)
- 1998 「言語に対する行使意欲としての思弁(尋)と熟慮(伺)」(『密教文化第199号・200号』)

兵藤一夫

- 1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」(『仏教思想史第3号<仏教内部における対論—インド>』平楽寺書店)
- 1982 「『成業論』における異熟識説」(『印度学仏教学研究第30巻第2号』)
- 2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」(『初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店)

平川 彰

- 1979a 『インド仏教史 下』(春秋社)
- 1979b 「阿梨耶識と阿頼耶識」(『仏教学第8号』仏教学研究会)

福田 琢

- 1989 「加藤純章著：『経量部の研究』」(『仏教学セミナー第50号』大谷大学仏教会)

舟橋一哉

- 1963 「称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品」(『大谷大学研究年報第15集』、大谷大学大谷学会)
- 1987 『俱舍論の原典解明 業品』(法蔵館)

本庄良文

- 1992 「Sautrāntika」(『印度学仏教学研究第40巻第2号』)
- 2011 「アビダルマ仏教と大乘仏教」(『シリーズ大乘仏教第2巻 大乘仏教の誕生』春秋社、p.173-204)

松田和信

1985「Vyākhyāyukti の二諦説」(『印度学仏教学研究第 33 巻第 2 号』)

松本史朗

2004『仏教思想論 上』(大蔵出版)

神子上恵生

1965「瑜伽師地論に於ける種子の問題」(『仏教文化研究所紀要第 4 集』龍谷大学仏教文化研究所)

水野弘元

1932「阿頼耶識思想の発生」(『宗教研究新第 9 巻第 6 号』同文館)

向井 亮

1976「アサンガにおける大乘思想の形成と空観」(『宗教研究第 49 巻第 4 号』日本宗教学会)

1979「『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』」(『佛教学第 8 号』仏教学研究會)

1981「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」(『印度学仏教学研究第 29 巻第 2 号』)

森山清徹

1994「中観派と経量部の因果論論争 ——竿秤の上下(tulādaṇḍanāmonnāma)の喩例を巡って——」(『印度学仏教学研究第 43 巻第 1 号』)

山口益

1951『世親の成業論』(法蔵館)

山口益・舟橋一哉

1955『俱舍論の原典解明 世間品』(法蔵館)

山部能宜 (Nobuyoshi Yamabe)

- 1990 “Bīja theory in *Viniścayasamgrahaṇī*” (『印度学仏教学研究第 38 巻第 2 号』)
2000 「『瑜伽師地論』における善悪因果説の一側面」(『日本仏教学会年報第 65 号』日本
仏教学会)
2012 「アーラヤ識論」(『シリーズ大乘仏教第 7 巻 唯識と瑜伽行』春秋社、p. 181-219)

結城令聞

- 1933 「唯識学に至る種子説構成の経過と理由」(『宗教研究新第 10 巻第 3 号』大東出版社)

横山紘一

- 1979 「阿頼耶識の三機能」(『立教大学研究報告<人文科学>第 38 号』立教大学一般教育
部)
1982 「世親の識転変」(『唯識思想<講座大乘仏教 8>』春秋社)
1997 『唯識の哲学』(平楽寺書店)

吉元信行

- 1985 「説一切有部による種子説批判」(『壬生台舜博士頌寿記念 仏教の歴史と思想』大
蔵出版)

Buescher, Hartmut :

- 2008 *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda* : Verlag der Österreichischen Akademie
der Wissenschaften, Wien.

Kritzer, Robert :

- 2005 *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi, Yogācāra Elements in the
Abhidharmakośabhāṣya*, The International Institute for Buddhist Studies of
The International College for Postgraduate Buddhist Studies, Tokyo.

Lamotte, Étienne

- 1936 “*La traité de l’acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakarāṇa*,” *Mélanges Chinois*

et Bouddhiques, 4 volume.

Lévi, Sylvain

1925 *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) et Triṃśikā (La Trentaine)*, Paris.

Schmithausen, Lambert

1983 「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提」(加治洋一訳『仏教学セミナー 第37号』大谷大学仏教学会)

2007 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācārabhūmi Philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, Tokyo.